00045994

THE
ASIATIC SOCIETY OF BOMBAY
TOWN HALL, BOMBAY-400 023.

Digitized with financial assistance from
Hermès India
a project facilitated by the Rotary Club of Bombay

on 10 August, 2018

Page

Persia, the model 18

Sunna superior to Koran 19, 20

Teaching of verses from Koran = dowry or marriage portion } 19.

Extravagant deference to Sunna -- 21.

Alleged falsification of the Koran 111.

Abu Hanifa, Persian 76.

Gazzali, Persian, honoured as prophet 106.

Sorabji Jamshedji 364.

Passive resistance 32.

For Pehlavi: Arabic = 18; 162; 112, 331.

2KKa, Khutba
163

MUHAMMEDANISCHE STUDIEN

VON

IGNAZ GOLDZIHER.

45994

ZWEITER THEIL.

HALLE A. S.,
MAX NIEMEYER.
1890.

00045994

IGNAZ GOLDZIHER,

MUHAMMEDANISCHE STUDIEN.

MUHAMMEDANISCHE STUDIEN

VON

IGNAZ GOLDZIHER.

ZWEITER THEIL.

HALLE A. S.,
MAX NIEMEYER.
1890.

Meinem lieben

August Müller

in treuer Freundschaft

zugeeignet.

Inhalt.

pag.

Vorwort IX

Ueber die Entwickelung des Ḥadîth.

I. Ḥadîth und Sunna 1

II. Umejjaden und ʿAbbâsiden 28

III. Das Ḥadîth in seiner Beziehung zu den Parteikämpfen im Islam 88

IV. Reaction gegen die Erdichtung der Ḥadîthe 131

V. Das Ḥadîth als Mittel der Erbauung und Unterhaltung . . 153

VI. Ṭalab al-ḥadîth 175

VII. Die schriftliche Aufzeichnung des Ḥadîth 194

VIII. Die Ḥadîth-Literatur 203

Die Heiligenverehrung im Islam (I—X) 275

Excurse und Anmerkungen:

1. Die Umejjaden als Religionskämpfer 381
2. Ḥadîth und Neues Testament 382
3. Nachahmungen des Koran 401
4. Frauen in der Literatur des Ḥadîth 405
5. Gottesurtheile an heiligen Orten 408

Index 410

Berichtigungen und Nachträge 420

Vorwort.

Der zweite Band der „Muhammedanischen Studien“ führt uns in den Kreis theils theologischer theils volksthümlicher Factoren, welche die hervorragendsten Momente der geschichtlichen Ausbildung des Islam darstellen. — Der bei weitem überwiegende Theil der folgenden Abhandlungen erscheint hier zum ersten male. Der „Heiligenverehrung“ liegt der zuerst in der Revue de l'histoire des religions II, p. 257—351 veröffentlichte Versuch „Le culte des saints chez les Musulmans“ zu Grunde; derselbe wird jedoch hier in völlig umgearbeiteter Gestalt erneuert. Neben vielen Weglassungen wurden einige Abschnitte mit erweitertem Material ausgerüstet, andere ganz neu hinzugefügt. In der 2. Nummer der Excurse ist mit einigen nicht unwesentlichen Aenderungen meine in der soeben erwähnten Revue XVIII, p. 180—199 veröffentlichte Abhandlung „Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam“ reproducirt.

Der Druck des Bandes hatte bereits seinen Anfang genommen, als mir der eben zu jener Zeit ausgegebene 4. Theil der „Skizzen und Vorarbeiten“ Wellhausens zugänglich wurde; sonst wären für die ersten Kapitel der Ḥadîthstudie auch die Ergebnisse jenes Werkes benutzt worden. An dieser Stelle möchte ich nur noch darauf hinweisen, dass zu p. 14 (oben) jetzt Wellhausen p. 70 in Betracht zu ziehen ist. — Der II. Band des grossangelegten Berliner Katalogs von Ahlwardt, welchen man mit vollem Recht als das vollständigste Repertorium der Literaturgeschichte des Ḥadîth bezeichnen wird, konnte noch knapp vor Absendung des Manuscriptes, gleichsam in letzter Stunde, benutzt werden.

Von den in diesem Bande angeführten Handschriften muss ich hier die nähere Bezeichnung derjenigen angeben, auf welche in den Anmerkungen häufiger hingewiesen wird: Al-Shejbânî's Kitâb al-sijar al-kabîr mit Commentar des Sarachsî, Leidener Hschr. Warner nr. 373 (leider kann in dieser Hschr., sowie auch in dem Wiener Exemplar desselben Werkes, der Text vom Commentar nicht immer scharf unterschieden werden); das p. 183 näher charakterisirte Werk des Chaṭîb Baġdâdî, dies. Samml. nr. 353; Ibn Ḳutejba's Muchtalif al-ḥadîth, dies. nr. 882, Abû Bekr al-Chaṣṣâf's Adab al-ḳâḍî, dies. nr. 550, Ibn

al-Ġauzî's Kitâb al-ḳuṣṣâṣ wal-muḏakkirîn, dies. nr. 998; Asânîd al-muḥaddithîn ist der Leidener Codex Amîn nr. 39 (Landberg, Catalogue p. 13). Der Refâʿîja-sammlung der Leipziger Universitätsbibliothek gehören an: Al-Nawawî's Taḳrîb (Bearbeitung des Werkes von Ibn al-Ṣalâḥ, vgl. p. 264) und Al-masâʾil al-manthûra (beide in einem Bande D. C. nr. 189), ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulusî's Reisewerk (vgl. p. 318): Kitâb al-ḥaḳîḳat wal-maǵâz (nr. 362), Al-Munâwî's Al-kawâkib al-durrîja (nr. 141), Al-Biḳâʿî's Tabaḳât al-abrâr (nr. 234—37), Abû-l-fatḥ al-ʿAufî's Ibtiġâʾ al-ḳurba bil-libâs wal-ṣuḥba (nr. 185). — Die seltener angeführten handschriftlichen Werke sind in den betreffenden Noten näher bezeichnet.

Die Ḥadîthwerke sind nach den folgenden Ausgaben citirt: Al-Buchârî und der Commentar des Ḳasṭallânî Bûlâḳ 1285 in 10 Bdn.; Muslim und der Commentar des Nawawî Kairo 1284 in 5 Bdn.; Abû Dâwûd Kairo 1280 in 2 Bdn.; Al-Nasâʾî Lithographie Shâhdra 1282 in 2 Bdn.; Al-Tirmiḏî Bûlâḳ 1292 in 2 Bdn.; Ibn Mâǵa Lithogr. Dehli 1282; das Muwaṭṭaʾ mit dem Commentar von Al-Zurḳânî Kairo 1279/80 in 4 Bdn.; die Muwaṭṭaʾ-recension des Shejbânî mit dem Commentar des ʿAbd al-Ḥajj Lithogr. Lucknow 1297 (vgl. p. 223); die Sunan al-Darimî nach Lithogr. Cawnpore 1293; Al-Baġawî's Maṣâbîḥ al-sunna Kairo 1294 in 2 Bdn. — Von anderen häufiger citirten Werken ist Al-Damîrî nach der Ausgabe Bûlâḳ 1284, Al-Kutubî's Fawât al-wafajât nach Bûlâḳ 1299 (vgl. p. 362), Al-Sujûṭî's Taʾrîch al-chulafâʾ nach der Kairoer Ausgabe 1305 (mit der Marginalausgabe von Al-Ḥasan al-ʿAbbâsî's Âthâr al-uwal) benutzt.

Lieben Freunden und Fachgenossen, sowie auch liberalen Bibliotheksverwaltungen hätte ich auch bei dieser Gelegenheit meinen Dank auszudrücken für die Ermöglichung der Benutzung literarischer Quellen und Hilfsmittel, die mir sonst unzugänglich gewesen wären. Besondern Dank schulde ich diesmal Herrn Director Vollers für die gütige Bereitwilligkeit, mit welcher er meine Arbeiten durch Auszüge und Mittheilungen aus den seiner Verwaltung anvertrauten Handschriften der vicekönigliehen Bibliothek in Kairo unterstützt hat. Den Index hat auch für diesen Band Herr Dr. Schreiner angefertigt.

Juli 1890.

I. Goldziher.

Ueber die Entwickelung des Ḥadîth.

Erstes Kapitel.

Ḥadîth und Sunna.

I.

Das Wort Ḥadîth bedeutet: Mittheilung, Erzählung. Nicht nur Mittheilungen aus dem Kreise, welcher das religiöse Leben umschliesst, nennt man Ḥadîth, sondern auch historische Nachrichten, ob nun profaner oder religiöser Art, gleichviel ob sich dieselben auf längstvergangene Zeiten oder auf die näherliegende Vergangenheit[1] beziehen. „Soll ich euch mit einem Ḥadîth aus eueren Ḥadîthen erfrischen, o Gemeinde der Anṣâr?“ — fragt Abû Hurejra die Letzteren, und erzählt ihnen darauf eine Episode aus den Begebenheiten, welche die Eroberung der Stadt Mekka begleiteten; dieselbe sollte zur Stärkung des Selbstbewusstseins dienen in derselben Weise, wie die heidnischen Araber von ihren Ajjâm zu singen und zu sagen pflegten.[2] Im Zusammenhange damit wird Ḥadîth auch von Legenden, Sagen und Fabeln als Gegenständen der Mittheilung angewendet;[3] daher auch die Redensart: zum Ḥadîth werden, d. h. zum Beispiel, wovon noch in den spätesten Geschlechtern die Sage geht,[4] zum Mâshâl (Deut. 28: 37; Jerem. 24: 9 u. a. m.) für die Nachwelt.[5]

---

1) Auch im alten Sprachgebrauch: Erzählungen aus der Vergangenheit des Stammes: wamina-l-ḥadîthi mahâlikun wachulûdu „Es giebt Erzählungen (aus der Geschichte des Stammes), welche Vernichtung (für den Ḥasab des Stammes) bringen, andere sichern dauernden Ruhm“, Ubejj b. Hurejm, in Schol. Al-Ḥâdira ed. Engelmann p. 12, 13. Zuhejr, Mu'allaḳa v. 29 (zu muraǵǵam vgl. Ausdrücke wie Al-'abarî III, p. 2179, 4 raǵman bil-ẓunûn); Erzählungen über alltägliche Ereignisse, mrḳ. 40: 1. 2; 50: 1.

2) Al-Balâḏorî p. 39.

3) Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje p. 102, 11 min aḥâdîth al-'arab wamin ash'ârihâ, Jâḳût IV, p. 899, 8 wamin aḥâdîth ahl al-Jaman.

4) ṣâra ḥadîthan, Aġ. XIV, p. 47, 11 oder uḥdûthatan XXI, p. 150, 10.

5) Beide Ausdrucksweisen findet man in einem Verse des Abû Kalda vereinigt, Aġ. X, p. 120, 22:

walâ tuṣbiḥû uḥdûthatan mithla ḳâ'ilin * bihi jaḍribu-l-amthâla man jatamatthalu.

Der in religiösen Kreisen zur Geltung kommende Sprachgebrauch hat jedoch, ohne dies Wort aus jenem allgemeinen Kreise herauszuheben, dasselbe bereits in sehr früher Zeit für eine bestimmte Art von Erzählungen und Mittheilungen in Anspruch genommen.[1] ʿAbdallâh b. Masʿûd sagt: „Das schönste Ḥadîth ist das Buch Allâh's und die beste Leitung[2] ist die Leitung Muhammeds."[3] Man hat, wie es scheint, diesen in der gläubigen Gemeinde gerne aufgenommenen und allgemein verbreiteten Spruch dem Muhammed selbst in den Mund gelegt, indem man ihn in einer Exhorte an die Gemeinde das Wort sagen lässt: „Das schönste Ḥadîth ist das Buch Allâh's; selig ist, wessen Herz Allâh damit schmückt,[4] und den er in den Islam eintreten liess nach dem Unglauben und wer es vor allen anderen Ḥadîthen der Menschen bevorzugt. Fürwahr, es ist das schönste und vollkommenste Ḥadîth."[5]

Hier wird eine bestimmte Art des Ḥadîth als besonders bevorzugt angepriesen und diesem Kreise sollte auch in der spätern Zeit der Name vorzugsweise zukommen. Allerdings wird das „Buch Allâh's", dies „schönste und vollkommenste Ḥadîth", als an der Spitze stehende religiöse Autorität dem Begriffskreise des Ḥadîth entgegengesetzt und dieser letztere auf die *infolge* eigener Initiative oder auf Befragen erlassenen belehrenden Mittheilungen des Propheten beschränkt. In einer Erzählung des Abû Hurejra berichtet dieser Genosse des Propheten, dass er dem letztern die Frage vorgelegt habe: „Wer wird am Tage der Auferstehung am ehesten durch deine Fürsprache beglückt?" und darauf die Antwort erhielt: „Ich habe mir's gedacht, o Abû Hurejra, dass mich niemand früher als du um dies Ḥadîth befragen werde, denn ich habe beobachtet, wie eifrig du auf das Ḥadîth bist."[6]

Die frommen Anhänger des Propheten haben die belehrenden Aussprüche des Meisters mit frommer Pietät demselben nacherzählt und sich bestrebt, dass Alles, was er hinsichtlich der Ausübung der von ihm vorgeschriebenen religiösen Pflichten, hinsichtlich der allgemeinen Lebensführung und des gesellschaftlichen Verhaltens oder mit Bezug auf Vergangenheit und Zukunft, ob nun in öffentlicher Versammlung oder im privaten Verkehre,

1) Nachrichten aus der Profangeschichte pflegte man achbâr zu nennen: ruwât al-ḥadîth wal-achbâr, Ibn Ḳutejba, Shuʿarâʾ ed. Rittershausen p. 4, 8 (Text).

2) hadjun oder hudan synonym mit Sunna, womit es zuweilen wechselt, z. B. in der Parallelstelle Abû Dâwûd I, p. 240, Mitte.

3) B. Iʿtiṣâm nr. 2.

4) wörtlich: wem es Allâh ins Herz hineingeschmückt.

5) Ibn Hishâm p. 340. In späterer Zeit hat man es anstössig gefunden, dass der Koran Ḥadîth genannt werde, und hat in diesem Satze das Wort ḥadîth in kalâm (Rede) verändert, Ibn Mâǧa p. 8.

6) B. Riḳâḳ nr. 51.

gelegentlich mitgetheilt, zur Erbauung und Belehrung der Gemeinde aufbewahrt werde. In fernen Ländern, in welche sie die jäh aufeinanderfolgenden Eroberungen führten, theilten sie diese Ḥadîthe des Propheten denjenigen mit, welche nicht Ohrenzeugen der Mittheilungen waren und nach seinem Tode dichteten sie manches Heilsame aus Eigenem hinzu, was sie als im Geiste des Propheten gedacht, ihm unbedenklich zuschreiben zu dürfen glaubten oder von dessen Heilsamkeit sie im allgemeinen überzeugt waren. Sie gaben Kunde von der Art der Religionsübung und von der gesetzlichen Praxis, wie sie sich unter den Augen des Propheten entwickelte und in der ganzen Welt des Islam als normgebend zu betrachten sei. Dies bildete den Grundstock des im Laufe der Generationen, infolge von Factoren, deren Darstellung die Aufgabe der nächsten Hauptstücke ist, zu einer gewaltigen Masse anwachsenden Ḥadîthmaterials.

Es wäre ein kühnes Wagniss, in Ermangelung zuverlässiger Berichte, über den ursprünglichen ältesten Bestand des Ḥadîth, auch nur bezüglich der auf den Propheten folgenden Generation eine Meinung aussprechen zu wollen, welche auf annähernde Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben wollte. Eingehender Umgang mit dem gewaltigen Ḥadîthmaterial wird uns eher zur skeptischen Behutsamkeit als zu optimistischem Vertrauen hinsichtlich des in den gewissenhaft angelegten Sammlungen aufgehäuften Materials anleiten. Wir werden kaum das Vertrauen gewinnen können, welches noch Dozy mit Bezug auf einen grossen Theil des Ḥadîth hegte,[1] sondern den überwiegend grössten Theil desselben als Resultat der religiösen, historischen und gesellschaftlichen Entwickelung des Islam in den beiden ersten Jahrhunderten betrachten.

Das Ḥadîth wird uns nicht als Document für die Kindheitsgeschichte des Islam, sondern als Abdruck der in der Gemeinde hervortretenden Bestrebungen aus der Zeit seiner reiferen Entwickelungsstadien dienen; es bietet uns ein unschätzbares Material von Zeugnissen für den Entwickelungsgang, den der Islam während jener Zeiten durchmacht, in welchen er aus einander widerstrebenden Kräften, aus mächtigen Gegensätzen sich zu systematischer Abrundung herausformt. Und in dieser Bedeutung des Ḥadîth liegt die Wichtigkeit der gehörigen Würdigung und Kenntniss desselben für die Erfassung des Islam, dessen merkwürdigsten Entwickelungsphasen von der successiven Entstehung des Ḥadîth begleitet sind.

---

1) Wir setzen seine Worte hierher: „Je m'étonne toujours, non pas qu'il y ait des passages faux dans la tradition (car cela résulte de la nature même des choses), mais qu'elle contienne tant de parties authentiques (d'après les critiques les plus rigoureux, la moitié de Bokhârî mérite cette qualification) et que, dans ces parties non falsifiées, ils se trouvent tant de choses qui doivent scandaliser un croyant sincère“ Essai sur l'histoire de l'Islamisme traduit par V. Chauvin p. 124.

II.

Jedes einzelne Ḥadîth besteht aus zwei Theilen. Voran geht die Kette (silsila) der Gewährsmänner, welche die betreffende Mittheilung vom ersten Urheber bis zum jeweilig letzten Vertreter derselben überliefern und auf deren Autorität die Wahrhaftigkeit der Mittheilung gestützt ist. Diese Kette nennt man als Ganzes Sanad oder Isnâd, die Stütze oder Stützung des Ḥadîth; sie enthält die Beurkundung des Ḥadîth.[1]

Auf dies formale Element folgt der Wortlaut des Ausspruches; diesen nennt man Matn, den Text des Ḥadîth. Es ist zu beachten, dass diese Verwendung des Wortes matn[2] nicht erst im Islam und zur Be-

1) Zur Erfassung der Natur des Isnâd ist auch für die Zwecke unserer modernen Kritik die Kenntniss der zuweilen allerdings sehr subtilen und kleinlichen Unterschiede förderlich, welche die muhammedanische Traditionswissenschaft bietet und in einer geschickten Terminologie veranschaulicht. Auf diese Unterschiede und Termini einzugehen, wäre hier unnütze Wiederholung. Es genüge daher, auf frühere Darstellungen dieses Gegenstandes in chronologischer Reihe zu verweisen:

1. Edw. E. Salisbury, Contributions from original sources to our knowledge of the Science of Muslim Tradition im Journal of the American Oriental Society VII (1862) p. 60—142 (vgl. Ẓâhiriten p. 22 Anm. 1).

2. Rev. Edw. Sell, The faith of Islam (London und Madras 1880) p. 70—72.

3. Th. P. Hughes, A dictionary of Islam (London 1885), Artikel: Tradition, p. 639b—646a.

4. Friedr. Risch, Commentar des ʿIzz al-dîn Abû ʿAbdallâh über d. Kunstausdrücke der Traditionswissenschaft nebst Erläuterungen (Leiden 1885).

Aus diesen Abhandlungen über die Isnâd-terminologie wird der Leser alles Wissenswerthe und Nöthige ersehen. Von den Schriften, welche zwar nicht speciell das Isnâd behandeln, für die Kenntniss unseres Gegenstandes jedoch von grundlegender Bedeutung sind, verweise ich auf:

5. verschiedene Abhandlungen Sprenger's, welche zu allererst das Ḥadîthwesen wissenschaftlich beleuchteten, namentlich a) Notes on Alfred v. Kremer's edition of Wakidy's Campaigns, Journal of the Asiatic Society of Bengal XXV (1856), p. 53—74, 199—220. — b) On the origin of writing down historical records among the Musalmans ibid. p. 303—329, 375—381. — c) Ueber das Traditionswesen bei den Arabern, ZDMG. X (1856), p. 1—17. — d) seinen Excurs: „Die Sunna", in: Leben und Lehre des Moḥammad III (1865), p. LXXVII—CIV.

6. William Muir, The life of Mahomet and history of Islam to the Era of the Hegira (London 1858) I, p. XXVIII—CV (anregende Bemerkungen über Tendenztraditionen).

7. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen (1875) I, p. 474—504. Ueber Isnâd-termini p. 480.

8. C. Snouck Hurgronje: Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islam (Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde v. Nederl. Indië, 4e Volgr. 6e Deel 1883) p. 36—65 des Sonderabdrucks (Begriffsentwickelung von Sunna und Igmâʿ).

2) Wir erklären es in diesem Zusammenhange nicht als Namen eines Körpertheiles.

zeichnung des Ḥadîthtextes aufgekommen ist. Der in Rede stehende Terminus der Traditionswissenschaft dient schon in der alten arabischen Sprache zur Bezeichnung geschriebener Texte.

Bekanntlich werden die Spuren der verlassenen Wohnsitze (aṭlâl) in der alten Poesie häufig mit Runen,[1] mit alten, von christlichen Mönchen, den alten Persern aus der Zeit des Kisrâ u. a. m. herrührenden geheimnissvollen Schriftzeichen,[2] mit den Tätowirungslinien,[3] ja mit der verwitterten Zeichnung auf einer alten Klinge oder Schwertscheide[4] u. a. m. verglichen. „Ein jahraltes[5] Pergament“[6] nennt einmal Zuhejr die verwischten Spuren der verlassenen Wohnplätze.[7] In die Reihe der bei solchen Vergleichungen angewendeten Ausdrücke gehört nun auch das Wort matn, pl. mutûn.

Waġalâ-l-sujûlu ʿani-l-ṭulûli ka'annahâ * zubrun tuġiddu mutûnaha aḳlâmuhâ.
„Die Giessbäche decken die Spuren der Wohnstätten auf, als wären diese Schriften, deren (verwitterte) Texte die Schreibrohre auffrischen.“[8]

Derselben Vergleichung begegnen wir bei einem spätern Dichter in einem Verse, für welchen die soeben citirten Worte des Lebîd die Handhabe zu einer in graphischer Hinsicht sehr einleuchtenden Textverbesserung bieten. Al-Aḥwaṣ sagt nämlich in einer Beschreibung der verlassenen Zeltlager (nach dem gangbarn Text des Gedichtes):

dawârisu kal-ʿajni-fî-l-mahraḳi.[9]

---

1) Sehr häufig waḥj (z. B. Zuhejr 15: 5 = ed. Landberg p. 104 v. 3) 17: 3 (L. p. 137 v. 1) oder wuḥijj (Lebîd, Muʿallaḳa v. 2), das man mit kitâba erklärt, keineswegs aber = Offenbarung.

2) Viele Stellen findet man bei Fränkel, Die aram. Fremdwörter p. 244, vgl. meine Ergänzungen im I. Theil p. 111 Anm. 1; zu erwähnen ist auch Huḏejl. 260: 1 âjâtuhâ ʿufru, für das letztere Wort findet sich im Apparat bei Wellhausen die LA. sifru; Aġ. XXI, p. 148, 22 wird saṭru gelesen.

3) Mufaḍḍ. 30: 2; Huḏejl. 90: 4, 154: 1; Ṭarafa, Muʿall. v. 1. Al-Mutanachchil, Jâḳût I, p. 414, 7; Lebîd p. 91 v. 3; Zuhejr, Muʿall. v. 2; Dîwân 18: 3 (Lbg. p. 166 v. 3); ʿAntara 27: 1.

4) Die Ṭarafa-stellen, Th. I l. c. vgl. Aġ. II, p. 121, 11.

5) muḥîl. Dies Epitheton wird auch auf die Aṭlâl selbst angewendet. Aġ. III, p. 83, 6 mushhirun (so ist wohl die fehlerhafte LA. der ed. Bûl. zu verbessern) wamuḥîlu. Damit erklärt sich der gegen die Aṭlâlpoesie gerichtete Spruch: ḳâlû-l-salâmu ʿalejka jâ aṭlâlu * ḳultu-l-salâmu ʿalâ-l-muḥîli muḥâlu, bei Al-Mejdânî II, p. 235, 22. vgl. al-ṭalal al-muḥwil bei Jâḳût III, p. 648, 22.

6) raḳḳan muḥîlâ, Zuhejr 11: 2 (Landberg p. 188 v. 2), vgl. ibid. 18: 1 (L. p. 166 v. 1) lahu ḥukubun.

7) vgl. Ṭarafa 19: 2 kasuṭûri-l-rikki raḳḳashahu bil-ḍuḥâ murakkishun jashimuh. Mufaḍḍ. 32: 1 kamâ raḳḳasha-l-ʿunwâna fî-l-rikki kâtibu; von arabischen Schreibverhältnissen ausgehend Huḏejl. 280: 5. 6, vgl. aus späterer Zeit Aġ. II, p. 75, 10.

8) Lebîd, Muʿallaḳa v. 8 (v. Kremer, Ueber die Gedichte des Labyd p. 6 übersetzt mutûnahâ = Umrisse).

9) Aġ. VII, p. 124, 10.

Das Wort ʿajn giebt hier keinen rechten Sinn, es sei denn, dass man erklären wollte: „wie das an den Schriften Sichtbare", d. h. vordem sichtbar gewesene.[1] Wenn man das graphische Gerippe ʿajn in matn verbessert, so fügt sich die Beschreibung in die Gruppe von Vergleichungen ein, deren wir hier mehrere angeführt haben.

„Wie der Text auf einer alten Rolle, so sind die Wohnungsspuren verwischt."

Matn hat demnach in dem hier obschwebenden Zusammenhange die Bedeutung: ein geschriebener Text,[2] so wie âja eine alte Bezeichnung des in mündlicher Weise mitgetheilten Wortlautes ist.[3] Die Wahl des Wortes matn[4] zur Benennung des Textes eines Ḥadîth im Unterschiede von der Documentirung desselben vermittelst der Kette der Gewährsmänner, kann mit als Anhaltspunkt für die Unrichtigkeit der Voraussetzung dienen, dass im Sinne der Muhammedaner das Ḥadîth seiner ursprünglichen Bestimmung nach die schriftliche Aufzeichnung ausschloss und lediglich auf mündliche Ueberlieferung berechnet war. Man darf vielmehr annehmen, dass das Aufschreiben des Ḥadîth eine sehr alte Form der Aufbewahrung desselben war, während die Scheu vor dem schriftlichen Aufbewahren desselben die Folge von Bedenken ist, welche erst in späteren Zeiten auftauchten.[5] Als älteste Bestandtheile des Ḥadîthmaterials können

---

1) ʿajn opp. ḍimâr, Unsichtbares, Huḏejl. 165: 4. Auch dem athar, der Spur, wird ʿajn, d. h. das Ding selbst, entgegengesetzt: lâ ʿajna minhu walà athar, Lebîd ed. Huber 21: 2, vgl. Al-Aʿlam ed. Landberg p. 175, 8. Al-Mejdânî I, p. 111 penult. taṭlubu atharan baʿda ʿajnin, vgl. ein Beispiel bei D. H. Müller, Burgen und Schlösser I, p. 88, 8.

2) Man muss der Versuchung widerstehen, diese Bedeutung auch in den Worten des Kaʿb b. Zuhejr hinsichtlich seines Râwî, Aġ. XV, p. 147, 23, zu finden: *juthaḳḳifuhâ* (scil. die Gedichte) ḥattâ talîna muṭûnuhâ. Das Bild ist hier von der Bearbeitung der Lanze genommen (vgl. Schwarzlose, Waffen der alten Araber im Index unter den betreffenden WW. und p. 139, 5 v. u.) und ist noch klarer ausgeführt bei ʿAdî b. al-Riḳâʿ, Aġ. VIII, p. 184, 1—4 = Nöldeke, Beitr. zur Poesie d. alten Araber p. 47, 3—4. Auch die angeführte Stelle zeigt uns im Uebrigen, dass die alten Râwî's nicht blosse Echos der Dichter waren, sondern an der Vervollkommnung der von ihnen tradirten Werke Anderer selbständig theilnahmen. Darum können wir berühmte Dichter als Râwî's der Werke ihrer Genossen finden (s. bei Zuhejr in Ahlwardt, Bemerkungen über die Aechtheit der alten arab. Gedichte p. 62. Von einem Dichter, der zugleich Râwî ist, sagt man: iġtamaʿa lahu al-shiʿr wal-riwâja; sehr bemerkenswerthe Nachrichten über diese Verhältnisse findet man bei Aġ. VII, p. 78.

3) s. meine Mittheilung bei Fleischer, Kleinere Schriften I, p. 619, vgl. ʿUrwa b. al-Ward ed. Nöldeke 30: 3. Aġ. XI, p. 94, 22.

4) Es ist mir leider nicht gelungen, das früheste Vorkommen dieses Terminus in der Ḥadîth-literatur bestimmen zu können.

5) s. weitläufiger in unserm VII. Kapitel.

wohl diejenigen betrachtet werden, von welchen wir hören, dass dieselben schon in den ersten Jahrzehnten in schriftlicher Aufzeichnung aufbewahrt wurden.[1] Nichts steht der Voraussetzung im Wege, dass die Genossen und Schüler Aussprüche und Verfügungen des Propheten durch schriftliche Aufzeichnung vor Vergessenheit bewahren wollten. Wie hätte man denn die Fortdauer der Aussprüche des Propheten dem Zufall mündlicher Aufbewahrung überlassen können in einem Kreise, in welchem man — wie dies im I. Abschnitte unseres achten Kapitels speciell dargestellt werden wird — die Weisheitssprüche (ḥikmat) gewöhnlicher Menschen in Ṣaḥîfa's schriftlich aufbewahrte! Gar mancher „Genosse" wird seine Ṣaḥîfa mit sich geführt haben, aus welcher er seinen Kreisen Belehrung und Erbauung vermittelte. Was in diesen Ṣaḥîfa's stand, nannte man matn al-ḥadîth; die den Text weitergaben bezogen sich in successiver Folge auf ihren unmittelbaren Gewährsmann und so entstand das Isnâd.

Es steht eine ganze Reihe von Daten über solche Ṣaḥîfa's aus der ersten Generation des Islam zur Verfügung. Es muss dahingestellt bleiben, ob die Existenz dieser speciell namhaft gemachten Ṣaḥîfa's und Kutub der Wirklichkeit entsprechen, oder ob dieselben Erdichtungen späterer Generationen sind, durch welche die Berechtigung der späteren Ṣaḥîfa's einer der schriftlichen Aufzeichnung feindlich gegenüberstehenden Opposition gegenüber gleichsam erwiesen werden sollte. Sehr viel Misstrauen wird wohl das Kitâb der Asmâ' bint Umejs (st. 38), welche mit ihrem Gatten Ǧa'far b. Abî Ṭâlib die Flucht nach Aethiopien mitmachte und nach dem Tode desselben den Abû Bekr heirathete,[2] einflössen. In diesem Kitâb sollen verschiedene Aussprüche des Propheten gesammelt worden sein; dasselbe wird von einem shî'itischen Historiker angeführt,[3] wahrscheinlich nicht ohne Rücksicht auf die Voraussetzung, dass Asmâ', welche sich fortwährend in der Umgebung der Fâṭima befand, eine richtige Quelle für die Kenntniss des Ḥadîth sei. Auf Asmâ' werden viele Berichte zurückgeführt, unter anderen die Mittheilung über das Wunder der Mondspaltung (shaḳḳ al-ḳamar).[4] Aus alter Zeit wird ferner ein Kitâb des Sa'd b. 'Ubâda (st. im Ḥaurân ca. 15) erwähnt, aus welchem ein Sohn des Sa'd Rechtsgewohnheiten des Propheten über-

1) Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen I, p. 475.

2) Man findet einige Nachrichten über diese Frau in Aġ. XI, p. 67.

3) Al-Ja'ḳûbî II, p. 114. 128.

4) Es scheint, dass man sich in sunnitischen Kreisen geträubt hat, die auf Asmâ' zurückgeführten Ḥadîthe anzuerkennen; wenigstens deutet auf eine solche Ablehnung die Bemerkung des Aḥmed b. Ṣâliḥ (180—248): Wer sich auf dem Wege der Wissenschaft bewegt, möge die Bewahrung des Ḥadîth der Asmâ' nicht zurückweisen, da dieselbe zu den Beweisen der Tradition gehört. Ḳâḍî 'Ijâḍ, Al-Shifâ I, p. 240.

liefert,[1] sowie auch eine Ṣaḥîfa des ʿAbdallâh b. ʿAmr b. al-ʿÂṣî (st. 65), welche dieser „Genosse" mit dem Namen Al-ṣadîḳa (die Wahrhaftige) bezeichnet.[2] Dies wird die Ṣaḥîfa sein, aus welcher sein Urenkel ʿAmr b. Shuʿejb (st. 120) sein Traditionsmaterial überlieferte,[3] und aus diesem Grunde haben spätere Kritiker seine auf den Urgrossvater zurückgeführten Traditionsdaten nicht als vollgültig anerkannt.[4] Auch aus der Ṣaḥîfa des Samura b. Ǧundab (st. 60)[5] werden Ḥadîthe geschöpft; diese Aufzeichnungen, hinsichtlich deren allerdings einige Verwirrung herrscht,[6] sind wohl identisch mit der Risâla des Samura an seine Kinder, „in welcher viel Wissen (ʿilm) enthalten war".[7] Schliesslich kann aus der Periode der „Genossen" noch die Ṣaḥîfa des Ǧâbir b. ʿAbdallâh (st. ca. 78)[8] erwähnt werden; wir erfahren, dass der ʿIrâḳer Ḳatâda (st. 117) den Inhalt dieses Ḥadîthheftes weiter überlieferte.[9]

Die shîʿitische Abzweigung des Islam, deren Anhänger noch mehr als der orthodoxe Islam sich gerne auf alte Schriftwerke und Documente berufen, in welchen die Berechtigung ihrer Lehren enthalten ist[10] und daher auch auf dem Gebiete der pseudepigraphischen Literatur mehr geleistet haben, als die sogenannten Sunniten, haben aus alter Zeit eine ganze Reihe von Kutub nachgewiesen, deren Authentie wohl nicht auf festem Grunde ruht. Die schon oben erwähnte Ṣaḥîfa der Asmâʾ bint Umejs gehört ja auch mit in diese Reihe. Shîʿitische Kritiker gestehen selbst ohne Scheu die Thatsache apokrypher Bücher in ihrer Sectenliteratur zuweilen mit anerkennenswerthem Freimuth zu.[11] Von einem Buche, welches im Namen eines angeblich den Anṣâr affiliirten ʿUmâra b. Zijâd überliefert wurde, gestand derjenige, der dies Document unter die Leute zu bringen unternahm, dass ʿUmâra ein Mann ist, der vom Himmel herabgestiegen sei, um ihm die in

1) Al-Tirmiḏî I, p. 251, 21.

2) Bei Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 230, 5 v. u. gelegentlich erwähnt aber irrthümlich von ʿAbdallâh b. ʿOmar, vgl. W. Muir, The life of Mahomet and history of Islam I, p. XXXIII.

3) Taḥḏîb p. 479.

4) Al-Tirmiḏî I, p. 66 ult. 125, 14.

5) Al-Tirmiḏî I, p. 244, 4 ṣaḥifat Samura.

6) Abû Dâwûd II, p. 132 ult. wird dasselbe mit einem Kitâb Ibn Sabra (st. 162) confundirt (vgl. Ibn Ḳutejba p. 246, 16): kitâb Ibn Sabra waḳâlû Samura waḳâlû Sumejra.

7) Taḥḏîb p. 304, 7.

8) Ṭab. Ḥuff. IV, nr. 11 ohne Angabe einer Quelle.

9) Al-Tirmiḏî I, p. 247, 3 innamâ juḥaddith Ḳatâda ʿan ṣaḥîfat Sulejmân al-Jashkurî wakâna lahu kitâb ʿan Ǧâbir b. ʿAbdallâh.

10) vgl. meine Beiträge zur Literaturgeschichte der Shîʿa p. 55.

11) Al-Ṭûsî, List of Shîʿa books p. 148, 1 ff.

dem Buche enthaltenen Ueberlieferungen mitzutheilen, und dann sogleich wieder in den Himmel zurückgekehrt sei", was selbst shî'itische Kritiker[1] veranlasst, zu bekennen, dass dieser 'Umâra nie existirt habe, und das an seinen Namen geknüpfte Buch erlogen sei. Als eines der ältesten Bücher, welches in diesen Kreisen hervortritt, wird das Kitâb eines Genossen des 'Alî, Namens Sulejm b. Ḳejs al-Hilâlî, der zur Zeit der Verfolgung der Umejjadenfeinde unter Al-Ḥaǵǵâǵ starb,[2] erwähnt.[3] Auf dasselbe berufen sich shî'itische Theologen noch in späteren Zeiten.[4]

Mit den hier erwähnten alten Schriftstücken ist die Reihe der Ṣaḥîfa's und Kutub, welche als schriftliche Documente des Ḥadîth aus dem I. Jahrhundert in der Literatur angeführt werden, bei weitem nicht erschöpft. Noch mehrere andere Beispiele dieser Art sind in einer durch Sprenger zusammengestellten Datensammlung,[5] welche durch obige Nachweise ergänzt werden sollte, geliefert worden.

III.

Von dem Ausdruck Ḥadîth auseinanderzuhalten ist der Ausdruck Sunna. Man hat verschiedene Versuche gemacht, den Unterschied zwischen diesen beiden Termini zu definiren, so wie man auch andererseits die Identität, beziehungsweise den synonymen Werth derselben gelehrt hat. Dies letztere hat allerdings hinsichtlich der spätern Entwickelung der muhammedanischen Terminologie einige Berechtigung. Aber wenn wir den ursprünglichen Werth der beiden Worte Ḥadîth und Sunna in Betracht ziehen, so stellen sie sich uns durchaus nicht als gleichwerthig dar. Der zwischen ihnen festzuhaltende Unterschied ist folgender. Ḥadîth ist, wie wir soeben gesehen haben, eine auf den Propheten zurückgeführte mündliche Mittheilung. Sunna ist, ohne Rücksicht darauf, ob darüber etwas mündlich Mitgetheiltes vorliegt oder nicht, der in der alten muhammedanischen Gemeinde lebende Usus mit Bezug auf ein religiöses oder gesetzliches Moment. Aus einer in einem Ḥadîth enthaltenen Norm folgt nach der Natur der Sache, dass dieselbe als Sunna zu gelten habe;[6] es ist aber

1) Bei 'Alam al-hudâ, Naḍad al-îḍâḥ p. 236.

2) Flügel verwechselt in seinen Anmerkungen (p. 95) zum Fihrist diesen Sulejm mit einem Manne gleichen Namens, der jedoch bereits zur Zeit des 'Othmân starb. Vgl. Wüstenfeld, Register zu den Genealogischen Tabellen p. 430.

3) Fihrist p. 219.

4) Bei 'Alam al-hudâ p. 354 penult.

5) Journal of Asiat. Soc. of Bengal 1856 p. 317 ff.

6) Beispielsweise Abû Dâwûd II, p. 48 wird ein Ausspruch des Propheten gelegentlich des Todes eines im Zustand des Iḥrâm befindlichen Muslim mitgetheilt. Dazu macht Aḥmed ibn Ḥanbal die Bemerkung: fî hâḍâ-l-ḥadîth chams sunan,

nicht nothwendig, dass der Sunna ein Ḥadîth entspreche, durch welches dieselbe ihre Sanction erhält. Vielmehr ist es wieder ganz gut möglich, dass der Inhalt eines Ḥadîth mit der Sunna, oder wie wir sagen möchten, dem jus consuetudinis in Widerspruch stehe[1] und da ist es Sache der spitzfindigen Theologen und Harmonistiker, sich zurecht zu finden.

Der Unterschied zwischen Ḥadîth und Sunna, jenem als theoretischer Disciplin, dieser als dem Inbegriff praktischer Momente, welche nur das eine gemeinschaftliche Charakterzeichen mit einander theilen, dass die Kenntniss von beiden auf Ueberlieferung zurückgeführt wird, wird auch in der Literatur festgehalten. Dies ist aus folgenden Beispielen ersichtlich: ʿAbd al-Raḥmân b. al-Mahdî (st. 198) charakterisirt die drei theologischen Autoritäten, Sufjân al-Thaurî, Al-Auzâʿî und Mâlik b. Anas damit, dass der erste ein Imâm im Ḥadîth, aber kein Imâm in der Sunna gewesen sei (d. h. er habe viel Material über Aussprüche des Propheten gesammelt, sei aber keine Autorität dafür gewesen, was in der praktischen Gestaltung des Lebens in Ritus und Gesetz als traditionsgetreue Norm zu gelten habe), der zweite war umgekehrt: imâm fî-l-sunna walejsa bi-imâm fî-l-ḥadîth (d. h. dieser habe wohl Bescheid im Gesetz gewusst, sei aber keine Autorität für die überlieferten Aussprüche des Propheten), Mâlik war für beides eine unbestrittene Autorität (imâm fîhima ǵamîʿan).[2] — Ebenso wird auch von Abû Jûsuf, dem bekannten Schüler des Abû Ḥanîfa gesagt, dass er ṣâḥib ḥadîth wa ṣâḥib sunna gewesen sei.[3]

Ein treffendes, aus der Ḥadîthliteratur genommenes Beispiel, das uns diesen Unterschied veranschaulichen mag, ist folgendes: Am Schlusse einer Tradition des Abû Dâwûd, welche bis auf den Genossen Anas b. Mâlik zurückgeleitet wird, aber nicht bis zu einer mündlichen Mittheilung des Propheten reicht, heisst es: „Würde ich sagen, dass er (der Ueberlieferer) diesen Ausspruch bis zum Propheten zurückgeleitet habe (rafaʿahu), so würde ich die Wahrheit sprechen, aber er sagte nur: 'die Sunna ist so'"[4] d. h. es ist darüber kein Ḥadîth vorhanden, sondern es hat als Sunna zu gelten.

Damit hängt der Umstand zusammen, dass man es ausdrücklich vermerkt, wenn die Sunna's durch Ḥadîth-stellen, in welchen jene ihre Be-

---

d. h. „in diesem Ḥadîth sind fünf Sunna's enthalten" fünferlei religiöse und rituelle Gewohnheiten des Propheten, aus welchen für ähnliche Fälle die obligate Norm abgeleitet werden muss.

1) Al-taudîḥ ed. Kasan 1883 p. 362 penult. fahâḏâ-l-ḥadîth muchâlif lil-ḳijâs . . . wal-sunna wal-iǵmâʿ.

2) Bei Al-Zurḳâńî I, p. 4.

3) Jaḥjâ b. Muʿîn in Ṭab. Ḥuff. VI, nr. 41.

4) Abû Dâwûd I, p. 210 unten.

kräftigung finden, bezeugt werden. Ein Buch z. B. führt in diesem Sinne den Titel: Kitâb al-sunan bishawâhid al-ḥadîth, d. h. Buch der Sunna's mit bekräftigenden Beweisstellen aus dem Ḥadîth.[1]

IV.

In jenen arabischen Kreisen, in welchen seit dem Auftreten des Islam eine in muhammedanischem Sinne religionsgerechte Lebensführung und Einrichtung der Gesellschaft Platz griff, war von allem Anfang an der Begriff der Sunna maassgebend als Richtschnur der Correctheit in der Anordnung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens.

Die Muhammedaner hatten diesen Begriff und seine praktische Bedeutsamkeit nicht erst zu erfinden; diese sind bereits den alten Heiden der Ǧâhilijja geläufig gewesen (s. I. Th. p. 41). Diesen galt als Sunna dasjenige, was den Ueberlieferungen des Araberthums, den Sitten und Gewohnheiten der Altvordern entsprach und in demselben Sinne wird das Wort auch noch zur Zeit des Islam in jenen arabischen Kreisen gebraucht, auf welche die muhammedanische Religion fast gar keine Wirkung ausübte.[2] Im Islam hat nun der Inhalt, mit dem dieser alte Begriff und das ihm entsprechende Wort ausgerüstet ward, eine Wandlung zu erleben. Den frommen Nachfolgern Muhammeds und seiner ältesten Gemeinde galt als Sunna dasjenige, was als die Uebung des Propheten und seiner ältesten Getreuen nachgewiesen werden konnte. So wie der heidnische Araber der Sunna seiner Vorfahren anhing, so sollte die muhammedanische Gemeinde die neue Sunna hochhalten und befolgen. Der muhammedanische Sunnabegriff ist die Umarbeitung altarabischer Anschauung. „Ihr möget befolgen — so lässt man den Propheten sprechen — den Weg jener, welche vor euch waren, Spanne um Spanne und Elle um Elle, und wenn sie auch in den Schlupfwinkel einer Eidechse[3] hineingehen würden."[4]

Die Sunna scheint zu allererst in den frommen medînensischen Kreisen zur Geltung gekommen zu sein. Der älteste Spruch, in welchem das Festhalten an den Sitten und Zuständen der patriarchalischen Zeit des Islam gelehrt und die Geltendmachung von Neuerungen, welche in dieser Sitte nicht begründet sind, verworfen wird, trägt den Stempel Medînas. Nach

---

1) Fihrist p. 230, 3.

2) Aġ. VII, p. 119, 5 wa'innâ-l-sâ'irûna bil-sunnati; desgleichen das später zu erörternde bid'a ibid. p. 111, 4. 5 v. u. Bei den Leuten, die in dieser Erzählung sprechen und handeln, verspürt man nichts vom Islam.

3) Bei Al-Damîrî I, p. 408, 8 v. u., wo diese Tradition citirt wird, heisst es „in einen Bienenstock".

4) B. I'tiṣâm nr. 14, vgl. Ibn Mâġa p. 296 ult.

diesem Ausspruch hat der Prophet Medîna für heilig erklärt (ḥarrama), es dürfe dort kein Baum umgehauen werden, „man aḥdatha fîhâ ḥadathan“ d. h. „wer in dieser Stadt neue Dinge einführt, den möge treffen der Fluch Allâh's und seiner Engel und der Menschen insgesammt.“[1] Unter ḥadath wird ursprünglich allerdings die politische Bidʿa, das politische Dissidententhum verstanden.[2] Für den Muhammedaner fällt jedoch die Anerkennung des gesetzlich eingesetzten Regimentes in demselben Sinne in die Kategorie der Sunna, wie die Befolgung anderer religiöser Gebote. Und in der That wird das Wort ḥadath schon in früher Zeit auch von ritualistischer Bidʿa gebraucht. „Jâ bunajji ijjâka wal-ḥadath“ „O mein Sohn, hüte dich vor der Neuerung!“ sagt ein Vater zu seinem Sohne,[3] als er ihn die Bismillâh-formel am Beginne des Ṣalât laut (ǵahran) recitiren hört, während sie nach der vermeintlichen Sunna[4] leise hergesagt werden soll. In einigen Versionen des hier behandelten Ausspruchs ist vor die Fluchformel noch der Satz eingeschoben worden: „waman âwâ muḥdithan“, d. h. und derjenige, der einem Neuerer Unterkunft giebt.[5] Demselben Gedanken wird auch in einem andern Zusammenhange Ausdruck gegeben, in einem Spruche, welcher gleichzeitig den Zweck verfolgt, gegen eine Meinung der ʿAlî-anhänger (Shîʿa) zu polemisiren, welche den Glauben hegten, dass der Prophet dem ʿAlî besondere Lehren mittheilte, die er den übrigen Gläubigen vorenthielt. Der orthodoxe Islam bestrebte sich, diese Meinung in einer grossen Reihe von Ḥadîthen zu bekämpfen. Der hier in Rede stehende Satz wird an den ʿIrâḳenser Ibrâhîm al-Tejmî (st. 92) angelehnt, der von seinem Vater Folgendes erzählen soll: „ʿAlî b. Abî Ṭâlib hat uns in seiner Chuṭba gesagt: Wer den Glauben hegt, dass bei uns etwas (zu finden) ist, was wir lesen, ausser dem Buche Allâh's und dieser Rolle da — er meinte eine Rolle, die von der Scheide (ḳirâb) seines Schwertes herabhing — der lügt. In dieser Rolle sind die Gesetze über die Vergeltung für die von Thieren zugefügten Schäden und andere Verwundungen enthalten.[6] Auch folgendes steht darin: Der Prophet sagt: Medîna ist Ḥaram zwischen den Bergen ʿAjn und

1) B. I'tiṣâm nr. 6.

2) vgl. Aġ. XXI, p. 144, 22 mâ aḥdathtu fî-l-islâmi ḥadathan walâ achraġtu min ṭâʿatin jadan. Ibn Ḳutejba p. 106, 1. Vgl. hebr. shônîm Prov. 24: 21 Veränderer = Rebellen.

3) Al-Tirmiḏî I, p. 51; und der Sohn sagt vom Vater: walam ara aḥadan min aṣḥâb rasûli-llâhi kâna abġaḍa ilejhi al-ḥadath fî-l-islâm.

4) vgl. Beitr. zur Literaturgesch. d. Sh. p. 86.

5) B. Faḍâ'il al-Medîna nr. 1. Ǵizja nr. 10, 17. Al-Tirmiḏî II, p. 17.

6) Dieselben werden auch aus anderen Rollen, z. B. aus einem Kitâb âl-Ḥazm angeführt. S. Ẓâhiriten p. 211 oben. In einer andern Version wird der Medînaparagraph als Inhalt der Rolle nicht überliefert, Al-Dârimî p. 308.

Thaur,[1] wer darin (auf diesem Gebiete) neue Dinge einführt oder einem Neuerer Unterkunft giebt, den möge treffen" u. s. w. Noch andere Gesetze — über die Gleichheit der Muhammedaner, das Verbot, sich eine andere als die richtige Genealogie beizulegen[2] — werden hier als in der Rolle enthalten aufgeführt.[3]

Wir sehen, dass in dieser Gruppe von Sprüchen hinsichtlich des Verbotes, Neuerungen einzuführen, besonders auf Medîna Bezug genommen wird. Diese Stadt sollte der Hort der Sunna sein, sowie sie auch die älteste Quelle für das Entstehen und Wachsthum derselben ist. In Medîna lebten jene Menschen, welche zu allererst die Aussprüche des Propheten, welchen man das Leben accomodiren sollte, lehrten;[4] darum wird auch Medîna das Heim der Sunna, dâr al-sunna, genannt.[5] Aber dabei blieb man nicht stehen. Als man begann, die bislang vernachlässigte Sunna in alle Welt zu tragen, wurde das Privilegium Medînas, eine Warte der patriarchalischen Lebensführung zu sein, verallgemeinert. Man tradirte bereits in der allerfrühesten ʿAbbâsidenzeit die Nachricht, dass ʿOmar in seinem Friedensvertrage mit jeder eroberten Stadt den Punkt aufnahm, dass die Bewohner lâ juʾwû lanâ muḥdithan, keinem Neuerer Zuflucht bieten.[6] Wie diese Verallgemeinerung vor sich ging, ersieht man am besten, wenn man in Betracht zieht, dass in einer gekürztern, aus anderer Quelle citirten Version der eben vorgeführten Rede des ʿAlî (in welcher übrigens aus der Scheide des Schwertes, ḳirâb, ein Horn, ḳarn,[7] geworden ist) im allgemeinen von solchen Leuten geredet wird, „welche neue Dinge einführen und Neuerern Unterkunft geben"; von Medîna ist dort gar keine Rede mehr.[8] Diese Tendenz, den Fluch gegen die Neuerer auf die weitesten Kreise auszudehnen, hat sich aber auch an dem ältesten Text zur Geltung gebracht. Man hat in dem Spruche des ʿAlî einfach das Wort „darin" (fîha, in Medîna)

---

1) Dieser Berg, der sich gar nicht im Gebiete Medîna's vorfindet, hat den Erklärern viel Sorge gemacht, man hat sein Vorkommen als Grenzbestimmung des medînensischen Territoriums verschieden gedeutet. Al-Nawawî z. St. und bei Jâḳût s. v. I, p. 939; bejna lâbatejhâ, zwischen ihren beiden Lavagebieten (ḥarra) ist eine andere Abgrenzungsweise.

2) s. Th. I, p. 134.

3) Muslim III, p. 29f.

4) Zu beachten ist die Bemerkung des Nawawî, Tahḏîb p. 362, 2.

5) Al-Ṭabarî I, p. 1820, 18. B. I'tiṣâm nr. 16.

6) Kitâb al-charâġ p. 22, 16.

7) Vielleicht erklärt sich jedoch dies Wort aus folgender Fassung der Erzählung: kataba kitâban [illegible] ṣadakati fakaranahu bisejfihi, Kit. al-charâġ p. 43, 16.

8) Aġ. III, p. 159.

getilgt. So erhielt denn der Satz seine Beziehung über Medîna hinaus auf den gesammten Islam.[1]

V.

Aḥdatha[2] ist der gangbarste Terminus des ältern Islam für die Thatsache, dass man Neuerungen, welche in der alten Sitte der patriarchalischen Zeit nicht begründet sind, zur Geltung bringt. Von ʿÂ'isha wird der Spruch des Propheten angeführt: „man aḥdatha fî amrina hâḏâ mâ lejsa minhu[3] fahuwa riddun, d. h. Wer neue Dinge einführt in diese unsere Sache, solche, die in derselben nicht vorhanden sind, der ist verwerflich",[4] oder in einer andern Fassung: „man ʿamila ʿamalan lejsa ʿalejhi amruna fahuwa riddun, d. h. Wer etwas thut, was nicht unserer Sache gemäss ist, der ist verwerflich."[5] Daraus folgt die Lehre: „sharr al-umûr muḥdathâtuhâ, d. h. das Schlechteste unter den Dingen sind die neuen Einrichtungen",[6] oder, wie man den Dichter Ḥassân b. Thâbit sagen lässt:

inna-l-chalâ'iḳa fa'lam sharruhâ-l-bida'u.
„Wisse, dass unter den Eigenschaften die bösesten die Neuerungen sind."[7]

In demselben Maasse, in welchem von neuen Formen und Einrichtungen abgerathen wird,[8] wird die Befolgung der traditionellen Sitte, der Sunna, empfohlen. Der Maassstab aber für die Sunna ist zunächst die directe Anordnung, die stillschweigende Billigung oder die unzweideutige Uebung des Propheten. Was der Prophet, ob nun spontan, oder bei Gelegenheit

---

1) In dieser Fassung ist die Tradition bei Abû Dâwûd I, p. 202, II, p. 162, ohne fîhâ.

2) Auch mit Bezug auf Gott wird dieser Ausdruck gebraucht. Vor der Auswanderung der Gläubigen nach Aethiopien herrschte die Sitte, dass der Prophet den Gruss auch während des Gebets erwiderte. Nachher unterliess er dies mit der Motivirung, dass ihm Gott darüber ein anderes Gesetz geoffenbart habe: (inna-llâha juḥdithu min amrihi mâ jashâ'u wa'inna-llâha ġalla wa'azza ḳad aḥdatha an lâ tukallimû fî-l-ṣalâti) Abû Dâwûd I, p. 92 unten.

3) Variante: fîhi.

4) Muslim IV, p. 169. B. Ṣulḥ nr. 5. Abû Dâwûd II, p. 169. Ibn Mâġa p. 3. Dieses Ḥadîth wird von Al-Shejbânî, Kitâb al-sijar al-kabîr fol. 49a (var. adchala) angeführt mit Beziehung auf jemanden, der eine fromme gottesdienstliche Uebung verrichtet, welche nicht in der Sunna begründet ist.

5) B. I'tiṣâm nr. 20. Bei Abû Dâw. ib. man ṣanaʿa amran ʿalâ ġejri amrinâ.

6) B. ibid. nr. 2. Dieser Satz findet poetische Verwendung in einem polemischen Gedicht des shî'itischen Dichters Abû Hurejra al-'Iġlî, Fragm. hist. arab. p. 230, 4 v. u.

7) Ibn Hishâm p. 936 ult. = Aġ. IV, p. 9, 8.

8) Eine Zusammenstellung vieler dahin gehöriger Aussprüche findet man bei Al-Ġazâlî, Iḥjâ' I, p. 78—80.

eines obschwebenden Falles angeordnet, ṣâra oder kâna sunnatan,[1] das ward zur Sunna, oder wie man sagt ǵarat[2] oder maḍatal-sunna ʿalejhi[3] oder bihi,[4] d. i. danach richtet sich die Sunna, das wird als gültige Sunna anerkannt. In Fällen, für welche sich kein festes Gesetz herausgebildet hatte, suchten fromme Männer nach Daten darüber, wie der Prophet die betreffenden Verhältnisse beurtheilt habe. Wenn man ein solches Datum produciren konnte, so war man in der Lage, die Sunna hinsichtlich des zweifelhaften Falles festzustellen. Zur Zeit ʿOmars II. hatte man noch immer keine feste Entscheidung darüber, welches die Grenze der Mündigkeit und Unmündigkeit sei; da gelang es dem Nâfiʿ ein Ḥadîth zu erforschen, aus welchem ersichtlich war, dass der Prophet einem Vierzehnjährigen die Rechte des Mündigen verweigerte, die er demselben Jüngling ein Jahr später, als er das funfzehnte Lebensjahr erreicht hatte, unbedenklich zuerkannte. Da sprach ʿOmar, der in allen Dingen die Sunna zur Geltung zu bringen bestrebt war: Dies ist also die Altersgrenze zwischen Mündigkeit und Unmündigkeit.[5] Nur auf Grund solcher Documentirung konnte eine Rechtsanschauung oder Einrichtung im Sinne des frommen Muhammedaners auf gesetzliche Geltung Anspruch machen. „Ist dies eine Sache, die du vom Propheten gehört hast, oder aber deine eigene Ansicht?“,[6] dies war die Frage, die der fromme Sunna-anhänger jeder auftauchenden Einrichtung entgegenstellte.

Nicht nur in den wichtigen Institutionen des gesellschaftlichen Lebens und der socialen Führung war der Maassstab solcher Sunna für die Uebung maassgebend. Die frommen Muhammedaner suchten in den kleinlichsten Verhältnissen und Gebräuchen des privaten Lebens und Verkehrs nach der Sunna, nach einer einschlägigen Spur aus den Lebensgewohnheiten des Propheten, um ihr nachzuahmen oder dem Widerspruch gegen dieselbe aus dem Wege gehen zu können. Ob man goldene Siegelringe tragen dürfe, dafür konnte lediglich die Nachforschung über den Umstand maassgebend sein, ob der Prophet solchen Zierrathes sich bedient habe.[7] Selbst in Fragen

---

1) B. Libâs nr. 6. Tafsîr nr. 183. Ajmân nr. 28.

2) B. Iʿtiṣâm nr. 4. nafidat sunnatan: Abû Dâwûd II, p. 167.

3) Al-Muwaṭṭaʾ III, p. 54, ibid. IV, p. 33. Taḥḏîb p. 284, 5: „Wenn Saʿîd b. al-Musajjib ausspricht: maḍat al-sunna, so muss man sich dabei beruhigen.“

4) Aġ. XV, p. 94, 16: naṭaḳa-l-kitâbu lakum biḏâḳa muṣaddiḳan * wamaḍat bihi sunanu-l-nabijji-l-ṭâhiri. In dem Ẓâhiriten p. 220, 7. 8 mitgetheilten Texte ist demgemäss ḳâḍija zweimal in (sunna) mâḍija zu verbessern.

5) B. Shahâdât nr. 18. Abû Jûsuf, Kitâb al-charâǧ p. 106.

6) Abû Dâwûd I, p. 233.

7) B. Iʿtiṣâm nr. 4.

der Höflichkeit und des gesellschaftlichen Lebens war die Sunna maassgebend. Sie regelt die Begrüssungsarten und Wunschformeln; will jemand wissen, was man dem Niesenden zuzurufen habe, so findet er Anweisungen dafür in der Sunna, und er ist kein guter Muhammedaner, wenn er in solchen Dingen seine eigene Erfindungsgabe oder gar fremde Sitten zur Geltung bringen wollte. Der fromme muhammedanische Historiker nimmt es demnach den ʿabbâsidischen Herrschern nicht wenig übel, dass sie in Sachen der Hofetiquette nicht die Sunna, sondern die feineren Sitten und Gewohnheiten der ʿAǧam zum Muster nahmen und dem gemeinen Manne nicht erlaubten, Wünsche und Bitten vor dem Fürsten in der gewohnten Weise vorzubringen.[1] Als der barmekidische Hofbeamte einen Araber bestrafte, weil er vor dem niesenden Chalifen den gewohnten Zuruf anwendete, billigte der Chalife das Vorgehen seines Beamten mit den Worten: aṣâba al-raǧul al-sunna waachṭaʾa al-adab „der Mann hat wohl vom Standpunkte der Sunna richtig gehandelt, aber gegen die Etiquette gesündigt". Der fromme Historiker aber kann nicht umhin zu bemerken: Die feine Sitte ist nicht anderswo zu finden, als in der Sunna des Propheten.[2]

Die Kapitel Adab (gute Sitten) und Libâs (Kleidung) in den verschiedenen Traditionssammlungen bieten hierfür eine Menge von Beispielen. Wir möchten der Kürze halber nur eine Stelle hervorheben.[3] Da wird dem ʿAbdallâh b. ʿOmar von seinem Genossen ʿUbejd b. Ǧurejǧ die Frage vorgelegt: Ich sehe dich vier Dinge üben, welche ich von keinem deiner Genossen üben gesehen habe: du berührst von den Ecken der Kaʿba[4] nur die

1) Al-ʿIḳd I, p. 165 unten, beleuchtet die Erzählung des Maḳrîzî vortrefflich; dort wird die Ansicht des Barmekiden Jaḥjâ b. Châlid über das Königen gegenüber nothwendige Verhalten ausführlich angeführt.

2) Al-Maḳrîzî ed. Gerh. Vos p. 56, 53 f. Auch ihre hohen Beamten umgaben sich mit grösserem Nimbus als dies in der vorangegangenen Periode üblich war, Abû-l-Maḥâsin I, p. 379, 9.

3) Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 164 = Al-Shejbânî p. 222. B. Libâs nr. 37. Abû Dâwûd I, p. 177.

4) Es war altarabischer Brauch, allen vier Ecken diese Ehre zu erweisen (Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 211), was man auch in der früheren Zeit des Islam beizubehalten scheint (Huḏejl. 286: 37 wamustalimum arkânahu mutaṭauwifu, damit zu vgl. Ibn Ḳutejba, Shuʿarâʾ p. 9, 6, Rittershausen = Nöldeke, Beiträge Poes. p. 44, 1), ehe die Sunna zur Geltung kam, nach welcher nur die beiden Jamânijjân dieser Ehre theilhaftig werden. In diesem Sinne lässt man Muʿâwija gegenüber der dem Propheten zugeschriebenen Uebung sagen: „Kein Theil des (heiligen) Hauses darf ausgeschlossen bleiben" (Al-Tirmiḏî I, p. 163). Nach einer bei Al-Azraḳî p. 259 oben mitgetheilten Version ging die Frage nicht darauf, warum ʿAbdallâh nur diese beiden Ecken, sondern dass er überhaupt welche berühre, vgl. die Parallelstellen bei Al-Nasâʾî I, p. 265.

beiden südlichen[1] Ecken; ferner sehe ich, dass du gegerbte Sandalen benutzest; dann, dass du (dein Haar) gelb färbst;[2] endlich, wenn du nach Mekka kommst, so rufen die übrigen Menschen die Ihlâl-formel, sobald sie den Neumond erblicken,[3] du aber rufest das Ihlâl erst am Tarwija-tag (am 8. des Pilgermonats)? Darauf erwiderte ʿAbdallâh: „Was nun die Ecksteine betrifft, so habe ich den Propheten nur diese beiden Ecken berühren sehen; was die gegerbten Sandalen anlangt, so habe ich gesehen, dass der Prophet haarlose Sandalen anlegte und in denselben die Waschung an sich vollzog,[4] darum ziehe ich es vor, auch solche anzulegen; auch dies habe ich gesehen, dass sich der Prophet mit gelber Farbe färbte,[5] darum liebe ich es, dasselbe zu thun; was aber das Ihlâl anbetrifft, so habe ich den Propheten diese Formel nie früher aussprechen hören, als bis sein Reitthier für den Zug bereit stand."

VI.

Die Macht, welche der Sunna als normativem Principe im Leben des Muhammedaners zugeeignet wurde, ist so alt wie der Islam. Ende des I. Jahrhunderts hatte sich bereits der Grundsatz herausgebildet: al sunna ḳâḍija ʿalâ-l-ḳurʾân walejsa al-ḳurʾân biḳâḍin ʿalâ-l-sunna, d. h. „die Sunna ist der Richter über den Koran; nicht umgekehrt".[6] Jedoch kann man aus einer vergleichenden Betrachtung der Daten aus verschiedenen Zeiten die Ueberzeugung gewinnen, dass die Allmacht der Sunna — wir haben hier immer die theoretischen Anschauungen der frommen Kreise im Auge — mit dem Fortschritte der Zeiten in stetiger Zunahme begriffen ist. Dass man sich in alter Zeit noch manches freie Wort hinsichtlich der praktischen Geltung der Sunna vergönnt hat, zeigt uns das Beispiel des Makḥûl (st. 112). In einem Ḥadîth wird die Entscheidung des Propheten überliefert, dass ein Mann, der nicht im Stande ist, dem Mädchen, um deren Hand er anhält, eine Morgengabe zu geben, „auch nicht einen eisernen Siegelring", der Pflicht der Morgengabe — bekanntlich ein unerlässlicher Faktor für die Gültigkeit der Ehe im Islam — sich dadurch gültig entledigen könne, dass

1) al-jamânijjejn, Dual a potiori, d. h. den südlichen und östlichen (Snouck, Mekka I, p. 2 unten) oder besser: den jemenischen und ʿirâḳischen. Dies Beispiel wäre der Abhandlung Grünerts über Die Begriffspräponderanz im Altarabischen (Wien 1886) hinzuzufügen.

2) vgl. Taḥḏîb p. 83, 3.

3) Snouck, Het Mekkaansche Feest p. 75, Anm. 1.

4) vgl. Al-Nasâʾî I, p. 12 unten.

5) ibid. II, p. 215.

6) Al-Dârimî p. 77 oben. Der Ausspruch wird dem Jaḥjâ b. Kathîr (st. 120) zugeschrieben, bei Chaṭîb Baġdâdî fol. 6ª.

er seiner Braut einige Koranverse lehrt. Nun erklärt Makḥûl ohne Zögern, dass diese Entscheidung des Propheten keine allgemeingültige Norm bilden könne.[1] Ebenso nimmt sich noch Al-Zuhrî (st. 124) die Freiheit heraus, gegenüber einer höchst toleranten Entscheidung des Propheten bezüglich des Fastengesetzes zu erklären, dass eine solche Entscheidung zu den Sonderprivilegien (chaṣâ'iṣ) des Propheten gehöre und für sonstige Fälle kein Praecedens bilden könne.[2] Die späteren Gelehrten haben wohl aus solchen Andeutungen Nutzen geschöpft, indem sie die ins Lächerliche gehende Sunna-manie der Uebertriebenen zu mässigen und zu disciplinirен sich oft berufen fühlten.[3] Im allgemeinen kann man jedoch die Beobachtung machen, dass das Bestreben, die Sunna zu einem völlig gleichberechtigten Factor des Gesetzes neben dem Gottesbuche zu erheben, sich immer mehr hervordrängt. Was der Prophet in religiösen Dingen als Sunna anordnete — der theologische Terminus lautet: sunan al-hudâ[4] —, das hat er auf Gottes Befehl angeordnet, es wurde ihm ganz so wie der Koran offenbart, oder wie sich der muhammedanische Gläubige ausdrückt, vom Engel Gabriel auf Befehl Allâh's gebracht. „Nimm meine Mittheilungen an", lässt man den Anas b. Mâlik sprechen, „denn ich habe dieselben vom Propheten erhalten, dieser vom Engel Gabriel, dieser von Gott".[5] Dass dieser göttliche Ursprung der traditionellen Gesetze und Uebungen in älterer Zeit nicht als ganz selbstverständlich galt, ist daraus ersichtlich, dass noch ʿOmar II. dem ʿUrwa b. al-Zubejr, der ihm die Geschichte von der Offenbarung über die richtigen Gebetszeiten — welche zur Umejjadenzeit noch schwankend waren — erzählt, die Ermahnung zuruft: „Bedenke was du sprichst".[6] Solche Bedenken hatte man zur Zeit der in Entwickelung begriffenen Ḥadîth-theologie (II. III. Jahrhundert) nicht mehr. Sunna und Koran wurden als vollständig gleichwerthig nebeneinander gestellt. Die strittige Frage, ob Gebote der Sunna solche des Korans abrogiren können, wurde bereits in der Mitte des II. Jahrhunderts von Al-Shejbânî in bejahendem Sinne beantwortet,[7] und auch Al-Shâfiʿî findet an dieser Anschauung nichts Auffallendes.[8] Im III. Jahrhundert setzt es der Ḳâḍî Al-Chaṣṣâf (st. 261) als eine selbstver-

1) Abû Dâwûd I, p. 209.

2) ibid. p. 238 wa'innamâ kâna hâḍâ ruchṣatan lahu châṣṣatan.

3) Ẓâhiriten p. 81—85.

4) Abû Dâwûd I, p. 47 unten: inna-llâha shara'a linabijjihi sunan al-hudâ.

5) Al-Tirmiḍî II, p. 314 unten.

6) Abû Dâwûd I, p. 15, vgl. p. 41.

7) Al-sijar al-kabîr fol. 24ᵇ wanasch al-kitâb bil-sunna al-mashhûra allatî talaḳḳâhâ al-'ulamâ' bil-ḳabûl ġâ'iz.

8) bei Al-Sujûṭî, Itḳân II, p. 25; über die verschiedenen Ansichten hinsichtlich dieser Frage s. Al-Taftazânî, Talwîḥ ed. Kasan 1883, p. 416.

ständliche Lehre voraus, dass die Sunna mutawâtira (d. h. in ununterbrochener Folge der Generationen anerkannte Sunna) dem Koran gleichgestellt sei[1] und sein Zeitgenosse Ibn Ḳutejba vertheidigt und begründet die These vom göttlichen Ursprung der Sunna.[2]

Immer mehr und mehr gestaltete sich die Nachahmung der Salaf, der frommen Altvordern, welche ihre Lebensgewohnheiten unter dem Auge und nach dem Muster des Propheten bildeten, zum Ideale des frommen Muhammedaners.[3] Salafî, d. h. ein den Altvordern Nachahmender,[4] wird mit der Zeit ein unübertrefflicher Ruhmestitel in der frommen Gesellschaft. Diese Lebensanschauung züchtete geradezu jene Fanatiker der Sunna, welche den Daten über die Lebensgewohnheiten des Propheten und der Genossen nachstöberten,[5] um dann Gelegenheit zu suchen, diese Gewohnheiten auszuüben, sie der Vergessenheit zu entreissen. Iḥjâ' al-sunna[6] „Wiederbelebung der Sunna" nannte man es, wenn jemand eine antiquirte Gewohnheit, die aus der Uebung des Lebens geschwunden war, weil sie den veränderten Verhältnissen weichen musste, wieder auffrischte.[7] Dies war der grösste Ruhm in den Augen der Frommen, und man rühmt von Fürsten, deren Frömmigkeit man anpreisen will, dass „sie die Sunna derer, die früher gelebt, wieder belebt und erneut haben.[8] Und solche Wiederbelebung wurde als sehr verdienstlich betrachtet; wer sie veranlasst, geniesst den Lohn aller derer, welche in Folge dieser That die bereits erstorbene Sunna wieder befolgen.[9] Alle Theile der muhammedanischen Welt haben ihre Curiosa hinsichtlich der Sunna-belebung hervorgebracht. Reicher aber an Extravaganzen zeigen sich gegenüber des östlichen Islam die maġribinischen Provinzen. Ein Gelehrter von Cordova im IV. Jahrhundert frischt die ausser Gebrauch gekommene Rechtsgewohnheit des Liʿân auf, indem er sich selbst

1) Adab al-ḳâḍî fol. 7ᵃ oben.

2) Muchtalif al-ḥadîth p. 194. 232 wird diese Anschauungsweise durch viele Beispiele beleuchtet.

3) Abû-l-Maḥâsin I, p. 739, 15 tashabbaha bil-ṣaḥḥâba.

4) Ṭab. Ḥuff. XVIII, nr. 21. vgl. Al-Mushtabih ed. de Jong p. 269, 9.

5) Eine satirische Anspielung auf diese Pedanterie der Lebensrichtung ist in der XXIX. Makame des Ḥarîrî (ed. de Sacy² p. 358, 1. 363, 8) zu finden: eine Familie, welche die Höhe der Morgengabe ihrer Tochter nach der Summe bestimmt, welche der Prophet für seine Braut gegeben hat.

6) In alter Zeit ist die Wiederbelebung der Sunna häufig nichts anderes, als die erste Entstehung oder Fixirung derselben; vgl. darüber meine Abhandlung: Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit (Ztschr. f. vergleich. Rechtswissenschaft VIII, p. 409 ff.).

7) Man sagt auch: anʿasha sunnatan, Tahḏîb p. 468, 5. 10.

8) Ibn Mâġa p. 19.

9) Aġ. XV, p. 94, 18.

dazu hergiebt, diesen Eidfluch gegen sein Weib in öffentlicher Moscheeversammlung auszusprechen, und als die Zeitgenossen dies seiner unwürdig fanden, antwortete er: Ich beabsichtige damit nur iḥjâ' a sunnatin.[1] Der andalusische Umejjadenfürst Al-Ḥakam sucht in seinem Kriege gegen die Christen die Tageszeit einzuhalten, in welcher einmal der Prophet gegen die Ungläubigen kämpfte, und der Erzähler bemerkt hierzu, dass er dies wahrscheinlich nur deshalb so that, um an dem Ḥadîth des Propheten[2] ein Beispiel zu nehmen (ta'assi'an bi-ḥadîth al-nabî).[3] Ganze Dynastien des Maġrib suchten ihren Rechtstitel in der Wiederherstellung der Sunna, keine in stärkerem Maasse als die der Almohaden,[4] deren einzelne Vertreter in diesem Punkte Uebertriebenes leisteten. Abû Ja'ḳûb lässt im Jahre 693 das bis dahin übliche Hohlmaass ausser Gebrauch setzen und durch seine Fakihe das zur Zeit des Propheten in Medîna übliche Mudd (al-mudd al-nabawî)[5] als Einheit einführen.[6] Solche Dinge nannte man Iḥjâ' al-sunna.

Der Gegensatz von Iḥjâ' al-sunna ist Imâtat al-sunna, d. h. die Tödtung der Sunna, s. v. a. die Vernachlässigung der durch die Sunna festgesetzten Modalitäten der Gesetzesübung. Das Object des Wortes amâta ist in diesem Zusammenhang zuweilen der Name jener Gesetzübung, deren Modalitäten und sunnagemässen Bedingungen, bei sonstiger Aufrechterhaltung der gesetzlichen Institution selbst, vernachlässigt werden. Man sagt z. B. iḏâ kânat 'alejkum umarâ' jumîtûna al-ṣalât, d. h. wenn ihr Herrschern unterworfen seid, welche das Ṣalât tödten.[7] Hier ist nicht von solchen Herrschern die Rede, welche etwa die Institution des Ṣalât abschaffen, sondern solchen, welche ju'achchirûna al-ṣalât, die im Sinne der Sunna eingesetzten Zeiten des Ṣalât-ritus nicht genau einhalten.

VII.

Mit der „Wiederbelebung der Sunna" läuft parallel die „Ertödtung der Neuerungen": imâtat al-bida'. Bid'a ist der Gegensatz von Sunna, und ein Synonym von muḥdath oder ḥadath (plur. aḥdâth),[8] mit dem es

---

1) Ibn Bashkuwâl ed. Codera nr. 19, p. 15 und vgl. B. Ṣalât nr. 44.
2) B. Ǵizja nr. 1.
3) Al-bajân al-muġrib II, p. 76.
4) ZDMG. XLI, p. 106 f.
5) vgl. Snouck Hurgronje, Mekka II, p. 98.
6) Ḳarṭâs p. 266, vgl. über dieses Maass Al-Maḳḳarî I, p. 810 f.
7) Abû Dâwûd I, p. 45. In einer andern Version wird umschrieben: juṣallûna al-ṣalât liġejr mîḳâtihâ.
8) Al-Ja'ḳûbî ed. Houtsma II, p. 295, 3 v. u. amâta abûka-l-sunnata ġahlan wa'aḥjâ-l-bida'a wal-aḥdâtha-l-mudillata 'amdan.

auch im Parallelismus des arabischen Stils zusammen vorzukommen pflegt.[1] Unter Bid'a versteht der muhammedanische Theologe sowohl praktische Neuerungen, — also „jede Sache, welche ohne entsprechendes Beispiel aus älterer Zeit geübt wird, speciell in der Religion alles, was nicht im Zeitalter des Propheten geübt wurde“[2] — als auch dogmatische Neuerungen,[3] die nicht in den traditionellen Quellen der Religion ihren Grund haben: Ketzereien.[4] Im allgemeinen ist Bid'a soviel als etwas Willkürliches, aus individueller Einsicht Erwachsenes, dessen Zulässigkeit in den Quellen des religiösen Lebens nicht documentirt ist.[5] Eine arabische Evangelienübersetzung, welche bei Fachr al-dîn al-Râzî angeführt wird, übersetzt die Worte Johannes 16: 13 *οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ* mit den Worten: „li'annahu lejsa jatakallamu bid'atan min tilqâ'i nafsihi“.[6]

Dem übertriebenen, auch in ganz gleichgültigen Dingen sich offenbarenden Sunna-fanatismus entspricht ein paralleler Fanatismus mit Hinsicht auf Bid'a. Der Wahhabismus neuerer Zeit hat seine Vorbilder in früheren Perioden hinsichtlich des Bestrebens, nicht nur dasjenige als Bid'a zu brandmarken, was dem Geist der Sunna widerspricht, sondern alles, was in derselben nicht nachzuweisen ist. Man weiss, dass ultraconservative Kreise sich jeder neuen Einrichtung, dem Gebrauche von Kaffee und Tabak ebenso wie der Buchdruckerei unter diesem Titel widersetzten und dass muhammedanische Gottesgelehrte sich auch heute noch nicht mit dem Gebrauch von Messer und Gabel ganz ausgesöhnt haben.[7] Diese Richtung hat ihre Wurzeln in der Anschauung rigoristischer Vorgänger. Solchen Kreisen entstammen die gegen Bid'a gemünzten strengen Aussprüche der Traditionen. An einem 'Îd lässt man den Propheten folgende Chutba halten: „Wen Gott leitet, den kann niemand irre führen, wen er irre leitet, den kann niemand auf den

---

1) Ḥassân b. Thâbit bei Ibn Hishâm p. 936 ult. in einem Verse des A'shâ Hamdân: aḥdathû min bid'atin.

2) Al-Ḳasṭallânî X, p. 342.

3) achû-l-abdâ'i (vgl. achû-l-islâmi, Al-Ṭabarî II, p. 150, 3) nennt ein Dichter zur Zeit des Mutawakkil den Bekenner der durch diesen Chalifen (dû sunnatin) zurückgedrängten Lehrmeinungen. Al-Sujûṭî, Ta'rîch al-chulafâ' (Kairo 1305) p. 138, 9. Der Form abdâ' liegt der Singular bid' zu grunde, Sure 46: 8.

4) Mishkât al-maṣâbîḥ, Einleitung. vgl. Journ. of American Orient. Society VII, p. 65.

5) Walîd b. Jezîd, Aġ. IX, p. 41, 18. Fragm. hist. arab. ed. de Goeje, p. 121, 4 v. u. wamâ atejnâ ḏâka 'an bid'atin * aḥallahu-l-furḳânu lî aġma'â = Aġ. VI, p. 109 penult. mit anderen LAA.

6) Mafâtîḥ al-ġejb VII, p. 197. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet bereits Muhammed selbst (Sure 57: 27) den Coelibat der Mönche ibtada'ûhâ.

7) Snouck Hurgronje, Mekkanische Sprichwörter und Redensarten p. 23.

richtigen Weg führen. Fürwahr, die wahrhafteste Mittheilung (aṣdaḳ al-ḥadîth) ist das Buch Allâh's, die beste Leitung ist die Leitung Muḥammed's, das schlechteste der Dinge sind die Neuerungen,[1] jede Neuerung ist Ketzerei, und jede Ketzerei ist Irrthum und jeder Irrthum führt in die Hölle" (washarrû l-umûri muḥdathâtuhâ wakullu muḥdathatin bidʿatun wakullu bidʿatin ḍalâlatun wakullu ḍalâlatin fî-l-nâri).[2] In einer anscheinend später entstandenen Darstellung desselben Gedankens wird dies alles etwas weitläufiger, aber um so bestimmter zum Ausdruck gebracht.[3] Der Prophet betete das Morgengebet mit der Gemeinde; darauf hielt er eine Exhorte. Die Augen der Zuhörer strömten von Thränen und aller Herzen erbebten. Ein Zuhörer sprach: O, Prophet Gottes, es ist als ob dies die Ermahnung eines sich Verabschiedenden (mauʿiẓatu muwaddiʿin) wäre. So gieb uns denn eine letzte Lehre! Der Prophet aber sprach: „Ich ermahne euch in diesem Abschiedsworte zur Gottesfurcht (taḳwâ) und zum unbedingten Gehorsam (Hören und Gehorchen) und wäre es auch ein äthiopischer Sclave. Denn wer von euch mich überleben wird, wird viel Meinungsverschiedenheit sehen. Euch obliegt denn meine Sunna und die Sunna der gerechten wohlgeleiteten Chalifen, beisset sie (diese Sunna) mit den Zähnen[4] (d. h. haltet unverbrüchlich fest an ihr). Ich warne euch vor den Neuerungen, denn jede Neuerung ist Bidʿa (Variante: denn jede Bidʿa ist Irrthum)."

Eben solche Lehren hören wir auch im Namen der ältesten Lehrer des Islam verkünden. ʿAbdallâh b. Masʿûd sagt: Befolget (ittabiʿû)[5] und machet keine willkürlichen Neuerungen (walâ tabtadiʿû), denn ihr habt euer Genügen (an der Sunna).[6] Abû Ḳulâba (st. c. 104 — 8) lehrt sogar, dass derjenige, welcher Bidʿa's einführt, das Leben verwirkt habe (ustuḥilla al-sejf).[7] Diesem Anschauungskreise entspricht auch die von Al-Thaʿlabî citirte

1) Man sieht, dass dieses Ḥadîth eine erweiterte Parallelversion des oben p. 4 angeführten Ausspruches ist.

2) Al-Nasâʾî I, p. 143.

3) Abû Dâwûd II, p. 169. Al-Dârimî p. 26. vgl. Al-Tirmiḏî II, p. 113. Ibn Mâǧa p. 5.

4) Zu diesem Ausdruck vgl. Al-Ṭabarî I, p. 1944, 3.

5) Dies ist praegnante Construction, das weggelassene Object ist: al-sunna, vgl. in einer Ansprache des Abû Bekr, Al-Ṭabarî I, p. 1845 ult. waʾinnamâ anâ muttabiʿ walastu bimubtadiʿ; dieselben Worte lässt man ʿOmar II. in einer Chuṭba sprechen. (Die franz. Uebersetzung zu Al-Masʿûdî V, p. 421 ult. ungenau: „je ne suis pas un novateur, mais un disciple".) Al-Dârimî p. 62. Dasselbe Object pflegt auch hinter anderen Verben weggelassen zu werden, z. B. ġajjartum = ihr habet verändert (die Sunna des Propheten) B. ʿÎdejn nr. 6. Sehr häufig ist aṣâba in der Bedeutung: die richtige Sunna üben, oder wie dies ebenso häufig heisst: aṣâba sunnatan (in indeterminirter Form) opp. achṭaʾa al-sunna, Al-Jaʿḳûbî II, p. 213, 7.

6) Al-Dârimî p. 38.

7) ibid. p. 26.

Exegese zu Sure 1: 7, wonach unter denen, welchen Gott zürnt, solche Leute zu verstehen seien, „bei denen Bidʿa's zur Herrschaft gelangen und die Irrenden jene seien, welche von der Sunna abweichen".[1] In der That hat man den Ṣâḥib bidʿa im Islam von der ältesten Zeit an stets mit Abscheu betrachtet. Selbst seine Religionsübungen hat man als vollends ungültig erklärt, es nützen ihm die guten Werke nicht, wenn er sich der Bidʿa schuldig macht.[2]

Diese extreme Fassung des Bidʿabegriffes, deren Herrschaft die freie Bewegung der Gesellschaft vollends unmöglich gemacht hätte, forderte die Reaction der Theologen in demselben Maasse heraus, als sie auch die Uebertreibung des Sunnafanatismus zu mässigen sich berufen fühlten. Diese beiden Bestrebungen sind im Grunde genommen mit einander identisch, indem sie denselben Gedanken auf das positive und negative Moment derselben Geistesströmung zur Geltung brachten. Es entstand bald die Aufgabe, die muhammedanischen Ideen mit den Anforderungen des praktischen Lebens auszugleichen.[3] Bei der consequenten Durchführung dessen, was man über Bidʿa theoretisch lehrte, wäre ein Leben unter anderen Verhältnissen als unter den patriarchalischen Zuständen der ersten drei Jahrzehnte des Islam in Medîna unmöglich geworden. Denn alles, was man zu jener Zeit nicht kannte, übte oder gebrauchte, musste als Bidʿa gestempelt werden, und in diese Kategorie fielen alle möglichen Behelfe des alltäglichen Lebens, welche jene an primitive Lebensverhältnisse gewöhnten Leute gar nicht kannten. Den Gebrauch der Siebe,[4] die Verwendung von alkalischen Stoffen (al-ushnân) beim Waschen,[5] der Gebrauch von Tischen u. a. m. werden ausdrücklich als die ältesten Bidʿa's bezeichnet, die nach der Zeit Muhammeds aufkamen.[6]

Der Bidʿa-begriff musste demnach den Anforderungen der Zeiten accomodirt werden, und es entsteht nun die Unterscheidung zwischen guter,

---

1) al-maġḍûbu ʿalejhim bil-bidʿa wal-ḍâllûna ʿan al-sunna.

2) Ibn Mâġa p. 6.

3) Ẓâhiriten p. 59.

4) Al-Tirmiḏî II, p. 58 wird ausdrücklich erwähnt, dass solche zur Zeit des Propheten nicht verwendet wurden und erzählt, wie man sich behalf, um die Spreu von der Gerste zu sondern. Auch Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 170, 4 u. vermerkt die Abwesenheit von Sieben (manâchil) in seiner Beschreibung der primitiven Einfachheit der Lebensweise der Araber.

5) Da sieht man gelegentlich, was diese Theologen vom arabischen Alterthum wussten. Das Benutzen des Ushnân = ḥuruḍ in alter Zeit ist durch Ẓuhejr 1: 29 (ed. Landberg p. 158) bezeugt. „Das Glänzen eines jemenischen Kleides, welches vermittelst ḥuruḍ und Wasser blinkend gemacht wird."

6) Al-Ġazâlî, Iḥjâʾ I, p. 126, 5.

lobenswerther und schlechter, verwerflicher Bidʿa (b. ḥasana oder maḥmûda[1] und b. sajjiʾa oder maḏmûma). Für diese Unterscheidung besitzen wir Daten aus der Zeit der alten Lehrer des Islam. Bereits Mâlik b. Anas überliefert gelegentlich einer Neuerung im Ṣalât-ritus die dem ʿOmar zugeschriebenen Worte: „niʿmat al-bidʿatu hâḏihi“: fürwahr, eine gute Bidʿa ist diese!,[2] Al-Shâfiʿî formulirt unzweideutig die eben angedeutete Unterscheidung zwischen guter und verwerflicher Bidʿa. „Eine Neuerung, die dem Koran, einer Sunna, einem Athar[3] oder dem Iǵmâʿ widerspricht, ist die ketzerische Bidʿa; wenn aber etwas Neues eingeführt wird, was an sich nicht schlecht ist und den erwähnten Autoritäten des religiösen Lebens nicht widerspricht, das ist eine lobenswerthe, nicht verwerfliche Neuerung.“[4] Das Vorhandensein dieser Concession wird, wenn auch nicht in so scharfer, theoretischer Ausprägung, bei einem in das kanonische Ḥadîth hineingerathenen Ausspruch vorausgesetzt werden müssen. Man lässt den Propheten folgende Lehre aussprechen: Wer im Islam eine gute Sunna (s. ḥasana) einrichtet, welche man nach ihm befolgt, der geniesst den Lohn aller derer, die diese Sunna befolgen, ohne Einbusse an ihrem eigenen Lohn, wer aber im Islam eine schlechte Sunna[5] einführt u. s. w.[6] Es wird also in diesem Satze, welcher den Anschein hat, als ob er gegen übertriebene Bidʿa-verfolgung polemisiren solle, die Thatsache vorausgesetzt, dass man bis an das Ende der Zeiten neue Sunnas einführen dürfte.

Die Unterscheidung zwischen guter und schlechter Bidʿa ist bald Gemeingut der muhammedanischen Welt geworden, sie ist dem gewöhnlichsten Menschen geläufig und sogar in die Volkspoesie eingedrungen.[7] Die Erzähler des ʿAntarromans und anderer Volksbücher und Märchen[8] dürfen Verständniss für diese Distinction bei ihren nicht eben theologisch gebildeten Hörern und Lesern voraussetzen. „Meine Meinung ist — sagt Mâlik zu

---

1) Auch bidʿa mubâḥa, erlaubte Bidʿa, ein Beispiel siehe in den Manthûrât al-Nawawî fol. 9ᵃ. vgl. Sell, The faith of Islam p. 15 oben.

2) Al-Muwaṭṭaʾ I, p. 214.

3) Nicht auf Muhammed, sondern auf einen Genossen (oder Nachfolger — tâbiʿ —) zurückgeführte Ueberlieferung.

4) Al-Bejhaḳî, Manâḳib al-Shâfiʿî, bei Ḳasṭ. X, p. 342. vgl. Muḥammed al-ʿAbdarî, Al-madchal (Alexandrien 1293) III, p. 295.

5) vgl. al-sunnat al-shanʿâʾu Lebîd 28: 5 ed. Huber.

6) Kitâb al-charâǵ p. 43, 10. Muslim V, p. 287. Al-Dârimî p. 70. Al-Nasâʾî I, p. 229. Ibn Mâǵa p. 18 unten.

7) Auch in der Kunstpoesie werden die Begriffe Sunna und Bidʿa zu poetischen Vergleichungen verwendet. Mehren, Rhetorik der Araber p. 21, 16.

8) Sîrat Sejf XV, p. 59: „Dies ist wohl eine Bidʿa, aber eine schöne, völlig unschädliche“. vgl. Tausend und eine Nacht ed. Bûlâk 1279, II, p. 273, 1.

dem Vater des ʿAntar, den er bestimmen will, den letztern als seinen Sohn offen anzuerkennen — dass du diese Sunna unter den Arabern einführen und sie zur Befolgung derselben veranlassen mögest. Denn die guten Eigenthümlichkeiten sind des Dankes werth, wenn sie nur keine Bidʿa's und verwerfliche Dinge sind."[1] Einzelne Rigoristen haben nicht aufgehört, für ihr privates Leben von der soeben erwähnten Distinction abzusehen, im öffentlichen Leben aber ist sie — trotz einiger Opposition dagegen — durchgedrungen,[2] und in der Theologie hat sie die Motive für die Billigung völlig neuer Einrichtungen liefern müssen. Es gehörte nur einige Weitherzigkeit dazu, um unter dem Titel Bidʿa ḥasana die dem Islam am schroffsten zuwiderlaufenden Dinge frei zu dulden und zu billigen.

1) Sîrat ʿAntar II, p. 63 oben: in lam takun bidʿa walâ munkar.
2) vgl. meine Mittheilung in ZDMG. XXVIII, p. 304 f.

Zweites Kapitel.

Umejjaden und ʿAbbâsiden.

I.

Man würde sich eine unrichtige Vorstellung von der Entwickelung des Systems der muhammedanischen Religion bilden, wenn man voraussetzen wollte, dass das religiöse Leben im Sinne des Islam sich von allem Anfang an inmitten der grossen Massen der muhammedanischen Bevölkerung von Syrien bis Transoxanien festgesetzt hat. Es wäre zunächst eine ganz ungerechtfertigte Meinung, dass das religiöse Leben in der muhammedanischen Welt von allem Anbeginn sich auf Grundlage dessen, was man mit mehr oder weniger Recht „die Sunna" nennen konnte, auferbaut hat. Dies mag in Medîna der Fall gewesen sein, wo man sich von Anfang an viel mit religiösen Dingen abgab, und aus den Elementen des kirchlichen Gesetzes und Lebens einen bestimmten Usus entwickelte, der dann als Sunna kanonische Geltung erhielt. Von einer solchen Entwickelung konnte jedoch in den entfernten Provinzen mit ihrer zumeist aus kolonisirten arabischen Kriegern und einheimischen Neophyten bestehenden muhammedanischen Bevölkerung kaum die Rede sein. Es fanden sich wohl unter den in die östlichen Provinzen verpflanzten Arabern für das religiöse Leben wirkende „Genossen" und „Nachfolger", welche die Frömmigkeit von Medîna in die Provinzen trugen. Aber zur Zeit der ersten Eroberungen war ja auch aus Medîna selbst noch kein fertiges System mitzunehmen, es war ja auch dort die neue Ordnung erst in Entwickelung begriffen; und dann stand ja in den eroberten Landstrichen das religionskundige Element der Ueberzahl der Gleichgültigen und Unwissenden als verschwindende Minorität gegenüber.

Die Erwägung dieser Umstände erklärt uns die sonst unfassbare Unwissenheit und den Mangel aller Orientirung, welche im I. Jahrhundert — dies allein bildet hier den Gegenstand unserer Betrachtung — hinsichtlich religiöser Dinge im ausserarabischen Bereiche der für den Islam eroberten Länder herrschen. Von regierungswegen ist sehr wenig zur Festigung der religiösen Angelegenheiten geschehen. Die umejjadischen Herrscher

mit ihren nicht eben muhammedanisch gesinnten Statthaltern, waren nicht die Leute, um ein der Sunna entsprechendes Leben in Kirche und Gesellschaft anzuregen und zu fördern. Es waren Sunna's ganz anderer Art, welche diese Regenten pflegten. Recht gerne beruft sich Muʿâwija I. auf die „Sunna des ʿOmar“,[1] dass nach dem Tode eines hohen Staatsbeamten die Hälfte seines hinterlassenen Vermögens für den Fiscus annectirt werde. Für solche Maassregeln forschten wohl die damaligen Machthaber nach Sunna-titeln. Das religiöse Leben der Bevölkerung machte ihnen wenig Sorge. Als echte Araber kümmerten sie sich um dasselbe wenig, weder hinsichtlich ihrer eigenen Führung noch auch mit Hinsicht auf ihre Unterthanen. Erblickte man jemand in der Moschee in andächtiges Gebet versunken, so konnte man, ohne erst zu untersuchen, voraussetzen, dass der Andächtige kein Anhänger der Umejjadendynastie, sondern etwa ein ʿalîdischer Parteigänger sei.[2] Der von frommen medînensischen Ideen erfüllte ʿOmar II., welcher die eigentliche religiöse Periode eröffnet, die sich dann später in officieller Form unter den ʿAbbâsiden entfaltet, hatte nach den verschiedenen Provinzen seines Reiches Emissäre zu entsenden, welche den Leuten beibringen sollten, wie ein Muhammedaner und eine muhammedanische Gesellschaft sich einzurichten und zu gestalten habe.[3]

Aus einzelnen Andeutungen können wir ersehen, wie es in den Provinzen in diesen Beziehungen bestellt gewesen sein mag. Die muhammedanische Ueberlieferung selbst, die es wahrlich nicht darauf abgesehen hat, Zustände zu zeichnen, aus welchen der Mangel einer continuirlichen Ueberlieferungskette der muhammedanischen Gesetze gefolgert werden könnte, giebt uns diesbezüglich bezeichnende Beispiele an die Hand, aus welchen wir schliessen können, welche Unwissenheit im I. Jahrhundert mit Bezug auf den bereits festgesetzten religiösen Ritus, auf die in Entwickelung begriffene religiöse Lehre herrschte und welche Unsicherheit und Schwankung an Stelle jenes Gesetzes zu finden ist, das sich viele Systematiker gerne von vorneherein als den Kanon der muhammedanischen Welt vorstellen.

Als Ibn ʿAbbâs die Leute in Baṣra aufforderte, der Pflicht des Fastenalmosens (zakât al-fiṭr) zu entsprechen, da steckten sie die Köpfe zusammen und suchten nach Medînensern, die ihnen über diese ihnen völlig unbekannte Religionspflicht Aufschluss geben könnten.[4] Dieselbe Gemeinde hatte in der ersten Zeit ihres Bestandes keine Ahnung davon, wie man das Ṣalât zu verrichten habe, Mâlik b. al-Ḥuwejrith (st. 94) musste ihr in der Moschee

1) Al-Jaʿḳûbî II, p. 264 oben.
2) Abû Ḥanîfa Dînaw. p. 249, 9.
3) vgl. ZDMG. XLI, p. 39.
4) Abû Dâwûd I, p. 162. Al-Nasâʾî I, p. 143.

erst die Modalitäten der Liturgie praktisch vorzeigen.[1] Freilich wusste alle Welt, dass sie die Eroberungen im Namen des Islam machten, und wohin die erobernden Horden kamen, errichteten sie Moscheen für Allâh;[2] aber dies hinderte sie nicht, in den Elementen des Cultus völlig unwissend zu sein. In Syrien war es in alter Zeit noch nicht allbekannte Thatsache, dass es nur fünf obligate Ṣalât's gebe, und um dessen sicher zu sein, musste man sich an einen noch am Leben befindlichen alten „Genossen" um Auskunft wenden.[3] Es ist nicht auffallend, wenn der arabische Stamm der Banû ʿAbd al-Ashhal in seiner Mitte niemand als einen Sclaven (mukâtab) dieses Stammes, Abû Sufjân, findet, der ihm als Vorbeter dienen kann;[4] der hatte wohl viel mehr Sinn und Empfänglichkeit für religiöse Observanzen als die Araber, die — zumal in der ältern Zeit — wenig Geschmak für diese Seite ihrer neuen Lebensart bekundeten.[5] Die Leute hatten sich noch so wenig in die muhammedanische Anschauungsweise eingelebt, dass man in dieser Zeit die Muhammedaner darüber erst belehren musste, dass man nicht sagen könne: „al-salâm ʿalâ Allâh"![6] Wie mag es um die Kenntniss der muhammedanischen Elemente zu einer Zeit ausgesehen haben, in welcher Leute die Kanzel bestiegen, welche arabische Verse als Koranstellen citirten![7] Zur Zeit des Ḥaǵǵâǵ und des ʿOmar II. hatte man noch keine Ahnung von den richtigen Gebetszeiten; die frömmsten Muhammedaner waren hinsichtlich der elementarsten Bestimmungen schwankend.[8] Die Frommen bestrebten sich allerdings, im Namen des Propheten die Befolgung einer festen Sunna zu fordern, und als sie von der Regierung in diesen, vom Gesichtspunkte derselben nicht eben wichtigen Bestrebungen nicht unterstützt wurden, da liessen sie folgende Prophezeiung des Muhammed vom Stapel: „Es werden nach mir Emire kommen, welche das Ṣalât tödten (jumîtûna) werden,[9] aber bete nur trotzdem das Ṣalât zu seiner Zeit".[10] Die späteren Historiker,

---

1) B. Aḏân nr. 46. Al-Nasâ'î I, p. 100 unten.

2) Abû Ḥanîfa Dînâw. p. 125, 2. 141, 2.

3) Al-Dârimî p. 195. Abû Dâwûd I, p. 142. Al-Nasâ'î I, p. 42.

4) Tahḏîb p. 726 unten. Dies charakteristische Detail scheint um so glaubwürdiger, als es in Widerspruch steht mit den herrschenden Vorurtheilen jener Zeit, in welcher die Traditionsfabrikation im Schwange war. Einen Maulâ als Vorbeter zu bestellen, galt als ein Act frommer Selbstdemüthigung. Al-ʿIḳd bei Kremer, Culturgeschichtliche Streifzüge p. 64, nr. V, Anf. Hinzuzunehmen ist auch die im Tahḏîb p. 798, 8 angeführte Stelle.

5) Th. I, p. 33 ff.

6) Al-Nasâ'î I, p. 102, vgl. p. 112. 114.

7) Fihrist p. 91, 10 ff.

8) Al-Nasâ'î I, p. 46. 47.

9) oben p. 22.

10) Al-Tirmiḏî I, p. 37.

welche sich diese Zustände nicht zu erklären wussten, konnten dafür keinen andern Grund voraussetzen, als dass die gottlosen Umejjaden die richtigen Zeiten des Ṣalât willkürlich veränderten.[1] Thatsache ist hingegen, dass während der ganzen umejjadischen Periode die unter dem Einfluss dieser für die Religion wenig begeisterten Regierung lebende Bevölkerung wenig von den Gesetzen und Regeln der Religion verstand; diese hatten ihr Heim und ihre Pfleger im frommen Medîna; unter den von den Umejjaden beeinflussten Kreisen hätte man dieselben vergebens gesucht. „Das Königthum ist bei den Ḳurejsh, der Urtheilsspruch (im Sinne der Religion) ist bei den Anṣâr."[2] Dies ist ein Spruch, der vielleicht die soeben geschilderten Verhältnisse wiederspiegeln will.

II.

Das Königthum — al-mulk[3] —, dieser Ausdruck charakterisirt die Richtung der umejjadischen Herrschaft. Sie ist völlig weltlich und kümmert sich gar wenig um das Religionsgesetz, welches die Frommen pflegen; sie legt wenig Gewicht darauf, eine Macht auszuüben, deren Urheber der Prophet war. Den wirklichen Anhängern der Umejjaden ist auch die Verehrung für den Begründer der theokratischen Herrschaft kein Bedürfniss. Solche werden es ja gewesen sein, deren Nasenrümpfen den Zubejriden abhielt, in seinen Anreden dem Andenken des Propheten den üblichen Segensgruss zu weihen.[4] Der Begründer der Dynastie ist der erste, der sich König nennt, und darüber macht der fromme Saʿîd b. al-Musajjib die bittere Bemerkung:[5] „Allâh vergelte es dem Muʿâwija, denn er war der erste, der diese Sache (die Herrschaft über die Rechtgläubigen) zum Mulk gestaltet hat".[6]

Die Frommen vom Schlag des Saʿîd machen wohl ein böses Gesicht zu dem Stande der Dinge unter dieser Herrschaft; sie verlästern die tyran-

1) Al-Makrîzî ed. Vos p. 6, 2.

2) Al-Tirmiḏî II, p. 329.

3) vgl. Fragm. hist. arab. p. 113, 13.

4) Al-Masʿûdî V, p. 184, 7.

5) Al-Jaʿḳûbî II, p. 276, 13 auwal man aʿâda hâḏâ-l-amra mulkan.

6) Das vorangehende Chalifat wird chilâfat al-nubuwwa genannt, ZDMG. XLI, p. 126, 1 (des Textes), vgl. Wellhausen, Reste arab. Heidenth. p. 204 Anm.; auf diese Wandlung bezieht sich Abû Dâwûd II, p. 171: das prophetische Chalifat dauert dreissig Jahre, thumma juʾtî-llâhu-l-mulka man jashâ'u. Im Musnad des Aḥmed b. Ḥanbal wird der Ausspruch angeführt: Das Chalifat (al-chilâfa) dauert dreissig Jahre, nachher wird es zum Mulk (bei Al-Sujûṭî, Taʾrîch al-chulafâʾ p. 5, 2), vgl. aus anderen Traditionswerken ibid. p. 77, 7 ff. Al-Tirmiḏî II, p. 35 unten sagt Saʿîd b. Ǵabahân: „Die B. Umejja wähnen, dass die Chilâfa bei ihnen ist, es lügen die Banû-l-Zarḳâʾ, sie sind Könige von der schlechtesten Sorte der Könige."

nische Regierung, setzen ihr passiven Widerstand entgegen, ja sie geben offene Beweise ihrer Unzufriedenheit,[1] die sich zuweilen bis zur Verweigerung der Huldigung versteigt.[2] Dafür werden sie von den regierenden Kreisen gehasst und geringe geschätzt. Man betrachte nur die Art und Weise, wie Al-Ḥaǧǧâǧ b. Jûsuf mit Anas b. Mâlik umgeht, wie er ihn gleich einem Missethäter anfährt und ihm droht, „ihn zu zermalmen, wie man unter dem Mühlstein zermalmt wird und ihn zur Zielscheibe der Pfeile zu machen".[3] Der Chalife Jezîd b. ʿAbd al-Malik nennt den frommen Ḥasan Baṣrî verächtlich einen Shejch ǵâhil, einen trottelhaften Greis, den er gerne tödten möchte, weil er ihm mit seiner pietistischen Opposition zuwider und unbequem ist.[4] Dieser Ḥasan hatte es als einen verhängnissvollen Schritt des Statthalters Muġîra bezeichnet, dass er das Erbchalifat der Umejjaden durch die Huldigung, die er bei Lebzeiten des Muʿâwija für dessen Sohn Jezîd durchsetzte, angeregt hat: dem Geschmak der Frommen entsprach das Wahlchalifat (shûrâ) der patriarchalischen Zeit.[5] Die Scheidewand der Actualität trennt die Bestrebungen dieser Frommen von den herrschenden Zuständen.

Während der Zeit ihrer Zurückdrängung durch die Machthaber beschäftigen sie sich, wie die jüdischen Schriftgelehrten zur Zeit der römischen Oberhoheit, mit der Ergründung des Gesetzes, welches für die wirklichen Zustände des Lebens keinen Werth hatte, aber für sie selbst das Gesetz ihrer Idealgesellschaft darstellte. Die gottesfürchtigen Elemente der Gesellschaft blicken auf sie als auf ihre Führer und selbst mancher lockere Mensch wendet sich zuweilen an sie um Rath in casu conscientiae.[6] Unbekümmert um die wirklichen Zustände begründen sie die Sunna des Propheten, auf welcher Gesetz und Recht des muhammedanischen Staates beruhen sollte. Die unter ihnen lebenden „Genossen" und „Nachfolger" boten ihnen das geheiligte Material, das den Inhalt und die Grundlage ihrer Bestrebungen bildete. Was ihnen diese nicht bieten konnten, suchten sie in der Ferne. Man reiste nach der Pflanzstätte des Ḥadîth, nach Medîna, von wo der Born der Religion während dieser gottlosen Zeit in die muhammedanische Diaspora ausströmt.[7] Eifrige Männer reisen auch weiter in die muhammedanische Welt, wo sie „Genossen" oder „Nachfolger" derselben zu finden hoffen, die

1) Al-Jaʿḳûbî II, p. 339, 11. 340 unten.

2) Auch diesbezüglich begegnen wir demselben Saʿîd b. al-Musajjib. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 224, 1.

3) Abû Ḥanîfa Dînaw. p. 367, 6 ff. Eine vielfach erweiterte Fassung dieser Erzählung findet sich bei Al-Damîrî (s. v. al-ṣadâ) II, p. 71 f. vgl. Al-ʿIḳd III, p. 17 f.

4) Fragm. hist. arab. p. 66, 15.

5) Bei Al-Sujûṭî, ibid. p. 79 unten, ohne Angabe der Quelle.

6) Aġ. X, p. 54, 18 ʿA'isha bint Ṭalḥa lässt den Shaʿbî kommen, um ihn in einer Gewissensfrage zu consultiren.

7) Al-Dârimî p. 75.

ihnen über die Dunkelheiten des Gesetzes Auskunft geben können. Ein Bild von der Ausdehnung solcher Forschungsreisen im I. Jahrhundert bietet uns die bei Abû Dâwûd gelegentlich aufbewahrte Aeusserung des Makḥûl (st. 112, vgl. Th. I, p. 115 Anm. 1): Ich war in Aegypten Sclave einer Frau aus dem Stamm Hudejl, die gab mir die Freiheit; aber ich verliess Aegypten nicht, ehe ich nicht alles Wissen, welches dort zu finden war, zusammenraffte; dann zog ich nach dem Ḥigâz, von dort nach dem ʿIrâḳ, mit demselben Zweck und Erfolg. Hernach reiste ich nach Syrien, auch dies Land siebte ich durch (ġarbaltuhâ). Auf allen diesen Reisen forschte ich (nach einer authentischen Nachricht) über das Gesetz der Kriegsbeute (al-nafl), aber ich fand niemand, der mir eine solche hätte geben können. Endlich fand ich einen alten Mann, Namens Zijâd b. Ǵârija al-Tamîmî; den fragte ich: Hast du etwas über das Nafl gehört? „Jawohl — antwortete er — ich hörte von Ḥabîb b. Maslama al-Fihrî, dieser sagte: ich war zugegen, als der Prophet den vierten Theil bei Beginn und den dritten bei der Rückkehr vertheilte".[1] Dies sind die ersten Anfänge der Reisen fî ṭalab al-ʿilm, von deren Aufschwung in den späteren Perioden wir in einem besondern Kapitel zu sprechen haben werden.

So entstehen nun neue Träger für die dem Propheten zugeschriebenen Worte; aber auch Neues wird hervorgebracht. Was dem Frommen als religiös wünschenswerth erscheint, dem giebt er eine beglaubigende Stütze, die bis auf den Propheten zurückreicht; dies konnte man in einer Generation leicht thun, in welcher der Genosse nicht mehr am Leben war, den man als Vermittler des Prophetenwortes hinstellte. Der Umstand, dass man durch die Verbreitung dieser Lehren der gottlosen Strömung der Zeit entgegensteuern zu können glaubte, beschwichtigte das Gewissen der frommen Traditionsschmiede, die ihre eigenen Lehren und die ihrer unmittelbaren Lehrer auf die Autorität des Meisters zurückführten, der Allen, auch den Leichtgesinnten, als unanfechtbare Gesetzesquelle gelten musste. Da die frommen Gegner der Dynastie auf die ʿalîdischen Prätendenten als die berufenen Retter des Reiches hinaufblickten, so ist ein grosser Theil dieser Fälschungen, ohne directen Angriff auf die Umejjaden, der Lobpreisung der Familie des Propheten gewidmet. Es konnte niemand so einfältig sein, nicht die negative Folgerung daran knüpfen zu können.

III.

So führte das Ḥadîth im I. Jahrhundert in stiller Opposition gegen das in entgegengesetzter Richtung wirkende herrschende Element ein kümmerliches Leben; die Frommen hegten und verbreiteten in ihren Kreisen

1) Abû Dâwûd I, p. 274, vgl. Taḥḏîb p. 572.

das Wenige, was sie aus alter Zeit bewahrten oder durch Mittheilung erreichten; sie zimmerten auch neues Material, für welches sie nur in einer kleinen Gemeinde Anerkennung beanspruchen konnten. Die Regierung des ʿOmar II., der in Medîna den Sunna-geist in sich eingesogen, ist eine flüchtige Episode inmitten der religiösen Geschichte der Dynastie, der er selbst angehörte. Wir könnten ihn den Chizḳijjâh des umejjadischen Hauses nennen. Er versuchte es, der stillen Arbeit der Theologen des I. Jahrhunderts praktische Wirkung zu verleihen. Das Schlagwort „Sunna" erhielt während seiner Regierung officielle Bedeutung, und er bestrebte sich, derselben in den entferntesten Provinzen des Reiches Geltung zu verschaffen. Wenn er einen Erlass in die Provinzen hinaussendete — diesen Eindruck hatte die Nachwelt von den Tendenzen seiner Regierung[1] — so handelte es sich gewöhnlich um eins von drei Dingen: entweder um die Auffrischung einer Sunna, oder die Ausmerzung einer Bidʿa, oder um die Vertheilung der obligaten Almosensteuer (ṣadaḳa), oder endlich um die Rückgabe eines durch den Fiscus unrechtmässig angeeigneten Gutes.[2] Darum wird er auch von der orthodoxen Kirche als fünfter der Reihe der Chulafâʾ râshidûn angefügt.[3] Es war nicht Mulk, was seine Herrschaft darstellen wollte. Unter seinen Nachfolgern ist der sunnafeindliche Geist nicht mehr so grell hervorgetreten, wie unter den Regenten, die sich durch Statthalter vom Schlage des Ḥaǵǵâǵ vertreten liessen; aber eine Beschützung der Pietisten ist auch unter ihrer Herrschaft nicht zur Geltung gekommen.

Wir dürfen deshalb nicht glauben, dafs in dieser Epoche die widerstrebenden Theologen allein das Feld der Ueberlieferung bebauten. Auch die regierende Macht blieb nicht unthätig. Wollte sie einer Ansicht allgemeine Anerkennung verschaffen und die Opposition der frommen Kreise verstummen machen, so musste auch sie die Form des Ḥadîth für ihre Tendenzen zu finden wissen. Sie musste thun, was ihre Gegner thaten: auch sie musste Ḥadîthe erdichten oder erdichten lassen. Und das hat sie nicht unterlassen. Es steht uns eine Reihe von Thatsachen zur Verfügung, aus welchen es genügend ersichtlich wird, dass der Impuls zu jenen Erdichtungen und Fälschungen häufig auch von den höchsten Regierungsstellen ausging; und wenn wir dabei erfahren, wie gefügige Werkzeuge die Regierung in der Förderung ihrer Absichten an den frömmsten Theologen fand, so wird es uns nicht wundern dürfen, dass es innerhalb der einander schroff gegenüberstehenden politischen und dogmatischen Streitfragen des Islam keine

1) Fragm. hist. arab. p. 63 unten.

2) vgl. oben p. 29.

3) Abû Dâwûd II, p. 170 von Sufjân: Al-chulafâʾ ḫamsa, vgl. Journ. asiat. 1850, I, p. 168, Note 2.

einzige giebt, die zu ihrer Begründung nicht eine Reihe von Traditionen aufweisen könnte, die an prunkend imponirende Isnâd's angeknüpft ist.

Die officielle Beeinflussung der Traditionserdichtung, -verbreitung und -unterdrückung hat sehr früh ihren Anfang genommen. Umejjadisch gedacht ist die Instruction, die man Muʿâwija I. seinem willigen Statthalter Al-Muġîra ertheilen lässt: Werde nicht überdrüssig, den ʿAlî zu schmähen und zu beschimpfen und Gottes Barmherzigkeit für ʿOthmân anzurufen, die Genossen des ʿAlî zu lästern, sie zu entfernen und das Hören von ihnen (d. h. dessen, was sie als Ḥadîthe mittheilen und propagiren) zu unterlassen, hingegen die Sippe des ʿOthmân zu rühmen, dieselbe in deine Nähe zu ziehen und von ihnen zu hören.[1] Darin liegt eine officielle Aufmunterung, das Entstehen und die Verbreitung ʿalîfeindlicher Ḥadîthe zu ermuthigen und solche von ʿalîfreundlicher Tendenz zu hintertreiben und hintanzuhalten. Die Umejjaden und ihre politischen Anhänger waren nicht die Menschen, denen die Beförderung tendenziöser Lügen in religiös geheiligter Form viel Scrupel gemacht hätte; es handelte sich nur darum, fromme Autoritäten zu finden, welche den Fälschungen den deckenden Mantel ihres unangefochtenen Namens umzuhängen bereit waren. Und solche fanden sich zu allen Zeiten. Wir haben bei der Kenntniss des Mechanismus des muhammedanischen Ḥadîth keine Ursache, den Stimmen aus dem feindlichen Lager zu misstrauen.

Als der umejjadische Chalife ʿAbdalmalik aus Besorgniss darüber, dass sein in Mekka herrschender Rivale ʿAbdallâh b. Zubejr die nach den heiligen Stätten im Ḥigâz pilgernden Syrer[2] zwingen könnte, ihm den Huldigungseid zu leisten, die Wallfahrt nach Mekka hintanhalten wollte, da griff er zu dem Auskunftsmittel der Lehre vom stellvertretenden Ḥaġġ zur Ḳubbat al-ṣachra in Jerusalem.[3] Er verordnete, dass an der geweihten Stätte in Jerusalem der obligate Umzug (ṭawâf) mit ebensolcher Giltigkeit geübt werden könne, wie ihn das muhammedanische Gesetz um die Kaʿba üben lässt. Dem frommen Theologen Al-Zuhrî wurde die Aufgabe zu theil, die Berechtigung dieser durch politische Motive veranlassten Reform des religiösen Lebens durch die Erdichtung und Verbreitung eines auf den Propheten

1) Al-Ṭabarî II, p. 112.

2) Während der Kriegführung selbst war die Pilgerfahrt nach dem Ḥaram vom Norden aus nicht möglich; die belagerten Syrer liessen keinen Pilger passiren. Einen bemerkenswerthen Bericht darüber findet man bei Abû Dâwûd I, p. 186.

3) Wollten ja umejjadische Fürsten (nach einigen bereits Muʿâwija I.) auch die Kanzel des Propheten von Medîna nach Syrien übertragen; die Vereitelung dieses sacrilegischen Bestrebens wurde in späterer Zeit durch verschiedene Wundereregnisse motivirt. Al-Ṭabarî II, p. 92. Ibn al-Faḳîh al-Hamadânî p. 24, 1. Al-Jaʿḳûbî II, p. 283. Al-Masʿûdî V, p. 66.

zurückgeführten Ausspruches zu erweisen, wonach es drei Moscheen gebe, zu welchen die Menschen wallfahrten mögen: die mekkanische, die medînensische und die in Jerusalem.[1] Dieses Ḥadîth weist seine tendenziöse Schärfe in einem Zusatz auf, welcher — wie es scheint — zur ursprünglichen Fassung desselben gehört, aber später von der nivellirenden Orthodoxie in diesen und verwandten Sprüchen vernachlässigt wurde: „und ein Gebet im Bejt al-maḳdis von Jerusalem ist besser als tausend Gebete in anderen Heiligthümern)“,[2] also auch in Mekka oder Medîna. Auch späterhin berief man sich auf ʿAbdalmalik, wenn man die jerusalemische Wallfahrt der mekkanischen gleichsetzen wollte,[3] und die Syrer werden nicht müde, Ḥadîthe zu erdichten, in welchen die besondere Vorzüglichkeit des Besuches der syrischen Heiligthümer und die Gleichwerthigkeit derselben mit den heiligen Orten des Ḥigâz dargethan werden sollte. Unter Zusicherung des Paradieses wird beispielsweise empfohlen, das Ḥaǵǵ mit der Wallfahrt zum Chalîl zu verbinden[4] u. a. m. Die Fabel, dass alljährlich in der ʿArafât-nacht der Zemzembrunnen der Siloah-quelle einen Besuch abstattet,[5] gehört wohl in diese Gruppe von tendenziösen Anschauungen, durch welche für Jerusalem ein Aequivalent des Wunder wirkenden Zemzem geschaffen werden sollte.

Daran hängt jene grosse Reihe von Ḥadîthen, welche die Aufgabe haben, die besondere Würdigkeit des Heiligthums in Jerusalem, welche in der Umejjadenzeit in den Vordergrund gestellt wurde, zu erweisen. Mejmûna, eine Frau aus der Umgebung des Propheten, lässt man folgende Frage an denselben richten: Gebe uns eine Entscheidung über das Heiligthum in Jerusalem (bejt al-maḳdis)! worauf der Prophet antwortet: „Wallfahrtet zu demselben und betet darin — es herrschte damals Krieg in den Ländern[6] —

1) Al-Jaʿḳûbî II, p. 311. vgl. Clermont-Ganneau im Journal asiat. 1887, II, p. 482. Es ist nicht auffallend, dass orthodoxe Berichterstatter die Rolle des Zuhrî bei der Einsetzung der Ḳubbat al-ṣachra als Wallfahrtsort verschweigen. Al-Damîrî (s. v. al-shât) II, p. 51.

2) Ibn al-Faḳîh al-Hamadânî p. 95, 3. Ibn Mâǵa p. 102.

3) Al-Jaʿḳûbî ibid. p. 358 ult.

4) Manthûrât al-Nawawî fol. 22ᵃ. Von den an dieser Stelle kritisirten Ḥadîthen wird ausdrücklich bemerkt, dass sie unter dem gewöhnlichen Volke in Syrien (ʿawâmm ahl al-Shâm) gangbar sind.

5) Jâḳût III, p. 726, 7. Vielleicht übte auch diese Richtung ihren Einfluss auf die Entstehung der Ṣachra-legenden; die Ṣachra sollte in denselben mit dem „schwarzen Steine“ in Mekka wetteifern. Es ist nicht unmöglich, dass auch dem ʿAbdalmalik diese Rücksicht vorschwebte, als er die Aḳṣâ-moschee erweiternd die Ṣachra in das Gebiet derselben einbezog.

6) Aus dieser Parenthese ist die Tendenz des Ḥadîth ersichtlich. In anderen Versionen ist auch hier der Zusatz: denn das Gebet in demselben ist so viel werth wie tausend Gebete (anderwärts). Ibn al-Faḳîh p. 96, 10; vgl. oben.

und wenn es euch nicht möglich ist, dahin zu gehen, um dort zu beten, so sendet Oel, um die Lampen zu erleuchten."[1] Im allgemeinen werden wohl alle jene Traditionen, in welchen die Frage: ob Syrien oder Medîna der Vorrang gebühre,[2] behandelt und zu Gunsten Syriens entschieden wird, auf umejjadischen Einfluss zurückzuführen sein. In der That wird die Entscheidung dieser Frage mit der andern: ob Banû Umejja oder Banû Hâshim? in Zusammenhang gehalten.[3] Die Umejjaden nannten die Stadt des Propheten Al-chabîtha, die Schmutzige,[4] ein Statthalter des Jezîd I. gab ihr den Namen Al-natna, die Uebelriechende,[5] ein Gegensatz zu dem Beinamen Ṭajba, Wohlriechende, welcher der ehrwürdigen Stadt von frommen Muhammedanern gegeben war[6] und von welchem sie behaupteten, dass mit demselben die Prophetenstadt bereits im Taurât bezeichnet sei.[7] Dafür konnte man zur selben Zeit in den Strassen Medîna's diese Stadt auf Kosten der Rivalin, Damaskus, in verbreiteten Volksliedern verherrlichen hören, so dass der Chalife Al-Walîd II. erklärte, sich des Ḥaǵǵ enthalten zu müssen, weil ihm im Ḥiǵâz stets solche Lieder vor den Ohren gesungen werden.[8] Und in den Widerstreit dieser beiden Strömungen gestattet uns folgende Nachricht einen Einblick: Abû-l-Dardâ' (der in Syrien als Richter wirkte) fordert Selmân al-Fârisî auf, nach dem „heiligenden Lande" — er meint Syrien — zu kommen (halumma ilâ-l-arḍ al-muḳaddisa); darauf lässt man Selmân antworten: Das Land kann niemand heiligen, nur die guten Thaten heiligen den Menschen.[9]

1) Abû Dâwûd I, p. 48; die Tradition hinsichtlich der drei Moscheen ibid. p. 202 ʿan al-Zuhrî ʿan Saʿîd b. al-Musajjib ʿan Abî Hurejra ʿan al-nabî. vgl. B. Ǵumuʿa nr. 26. Al-Tirmiḏî I, p. 67.

2) Zu Gunsten Syriens erdichtete Ḥadîthe wird man wohl in grösserer Anzahl aufbewahrt und gesammelt finden in einem dies betreffenden Abschnitt der Damascusmonographie des Ibn ʿAsâkir; leider ist mir das Werk nicht zugänglich. Die Aufschriften der hierher gehörigen Kapitel bei Kremer, Ueber meine Sammlung orientalischer Handschriften p. 16.

3) s. besonders Aġ. XV, p. 30, 11 und vgl. Jâḳût III, p. 243, 9.

4) Al-ʿIḳd II, p. 140, 8 v. u.

5) Al-Masʿûdî V, p. 161, 3.

6) Wie eine Polemik gegen den Spottnamen al-chabîtha klingt der Spruch B. Tafsîr nr. 61 (zu Sure 4: 71) innahâ ṭajjibatun tanfî-l-chabatha kamâ tanfî-l-nâru (Var. kîru) chabatha-l-fiḍḍati „diese Stadt ist wohlriechend, sie entfernt den Schmutz, so wie das Feuer den Schmutz vom Silber (Var. ḥadîd, Eisen) entfernt. vgl. Al-Muwaṭṭaʾ IV, p. 61. Ursprünglich scheint al-balad al-ṭajjib dem b. chabîth in dem Sinne entgegengesetzt worden zu sein, dass jenes den fruchtbaren, dieses den sterilen Boden bezeichnet: Sure 7: 56.

7) ZDMG. XXXII, p. 386. vgl. Ḥassân, Ibn Hish. p. 1022, 5.

8) Aġ. I, p. 21, 6 ff. vgl. p. 22, 25 ff.

9) Al-Muwaṭṭaʾ III, p. 245.

Wie es sich die Umejjaden angelegen sein liessen, ihnen wünschenswerthe Ḥadîthe in Verkehr zu bringen und wie sich ihnen dabei Leute von der Art des frommen Al-Zuhrî — die aber dabei gewiss nicht von eigennützigen Motiven,[1] sondern nur von Rücksichten der Staatsraison geleitet waren — fügten, ist uns aus einigen Daten ersichtlich, welche beim Chaṭîb Baġdâdî aufbewahrt sind und in diesem Zusammenhange betrachtet zu werden verdienen. Da finden wir eine Nachricht, welche auf verschiedenen „Wegen" von ʿAbd al-Razzâḳ (st. 211), einem Hörer des Maʿmar b. Râshid (st. 153), im Namen des letztern mitgetheilt wird; Maʿmar selbst gehörte zu dem Hörerkreise des Zuhrî. Diese Nachricht belehrt uns darüber, dass der Umejjade Ibrâhîm b. al-Walîd (nicht angegeben, ob der nachmalige Herrscher dieses Namens,[2] st. 126) zu Al-Zuhrî mit einem fertigen Hefte kam, ihm dasselbe vorlegte und ihn bat, die in diesem Hefte stehenden Aussprüche als von ihm mitgetheilte Ḥadîthe verbreiten zu dürfen. Al-Zuhrî gab ihm ohne viel Aufhebens die Erlaubniss dazu: „Wer könnte dir dieselben sonst mitgetheilt haben?"[3] So konnte dann der Umejjade den Inhalt seines Manuscripts als ihm von Al-Zuhrî beigebrachte Texte in Umlauf bringen. Diese Angabe stimmt vollständig zu der bereits oben durch ein Beispiel beleuchteten Willfährigkeit des Zuhrî, die Interessen der Dynastie mit theologischen Mitteln zu fördern. Seine Frömmigkeit wird ihm wohl zuweilen Scrupel eingeflösst haben, aber dauernd konnte er dem Einfluss der regierenden Kreise nicht widerstehen. Der soeben erwähnte Maʿmar hat uns ein in dieser Hinsicht sehr bezeichnendes Wort Al-Zuhrî's erhalten, wonach „diese Emire die Leute gezwungen haben, Ḥadîthe zu schreiben" (akrahanâ ʿalejhî haʾulâʾi-l-umarâʾ).[4] Diese Nachricht ist nur durch die Voraussetzung der Gefügigkeit Al-Zuhrî's, die Wünsche der Regierung

---

1) Gerade die Uneigennützigkeit des Zuhrî wird gerühmt; sein Zeitgenosse ʿAmr b. Dînâr sagt von ihm: „mâ raʾejtu aḥadan al-darâhim wal-danânîr ahwan ʿalejhi minhu, kânat al-darâhim wal-danânîr ʿindahu bi-manzilat al-baʿar", bei Al-Tirmiḏî p. 104 unten.

2) Dagegen spricht wohl der Wortlaut unserer Erzählung: raʾejtu raġulan min Banî Umejja, so („einen Mann von den B. Um.") hätte man den Prinzen nicht bezeichnet. Allerdings wird dieser Ibrâhîm unter jenen Leuten erwähnt, welche von Al-Zuhrî Ḥadîthe übernahmen, Ibn ʿAsâkir bei Al-Sujûṭî, Taʾrîch al-chulafâʾ p. 99, 11.

3) Chaṭîb Baġdâdî fol. 73ᵇ.

4) Journal of Asiatic Soc. of Bengal. 1856, p. 322 nr. 71. Sprenger erklärt diese Worte nicht richtig: „we induced also those chiefs (who are not mentioned) to disapprove of it". Es ist aus den obigen Ausführungen ersichtlich, wer „diese Emire" sind. Sprenger's Erklärung beruht auf der unrichtigen Lesung akrahnâ statt akrahanâ; vgl. W. Muir, The life of Mahomet I. p. XXXIII.

mit seinem in der muhammedanischen Gemeinde allgemein anerkannten Namen zu decken, verständlich.

Wir werden uns im nächsten Kapitel mit der Betrachtung des Verhältnisses der intransingenten Frommen zu der umejjadischen Regierung eingehender zu beschäftigen haben. Al-Zuhrî gehörte nicht zu diesen Unversöhnlichen, sondern zu jenen Kreisen, welche einen modus vivendi mit der Regierung für erwünscht hielten. Er mied den Hof nicht, sondern bewegte sich unbedenklich in der Umgebung der Herrscher,[1] wir finden ihn sogar auf einer Pilgerfahrt des Ḥaǵǵâǵ im Gefolge dieses Schreckbildes aller Frommen;[2] von Hishâm lässt er sich als Erzieher des Prinzen anstellen[3] und unter Jezîd II. liess er sich selbst zur Annahme eines Richteramtes herbei.[4] Unter solchen Umständen musste er wohl die Gabe besitzen, zu manchen religionswidrigen Maassregeln ein Auge zuzudrücken, und konnte nicht jenen Kreisen angehören, welche den Chulafâ' al-ǵaur oder al-ẓalama[5] — so nannten die Frommen die Herrscher der Dynastie, unter deren Statthaltern „die Welt mit Ungerechtigkeit erfüllt ward“[6] — passiven Widerstand entgegensetzten. In diesen Kreisen, in welchen es Männer gab, die es selbst den armen Koranlesern übel nahmen, ihr frommes Handwerk am Hofe irgend eines Mächtigen der Zeit auszuüben,[7] galt jeder wie immer geartete Anschluss an die regierende Gewalt und die herrschende Strömung als verpönt. „Wer der Regierung folgt, kommt in Versuchung“ (man ittaba'a al-sulṭân iftatana).[8] Man hielt es für unzulässig und weigerte sich in der schroffsten Weise, in die Dienste der Regierung zu treten und ein von derselben abhängiges Amt, zumal das Amt eines Ḳâḍî anzunehmen,[9] und da es der Regierung nicht entging, dass solche Weigerung auf prinzipiellem Widerwillen gegen die Machthaber beruhte, hat man die Ablehnung nicht selten in der grausamsten Weise geahndet oder gar die Annahme des Amtes

---

1) Al-'Iḳd II, p. 310.

2) Journ. of Asiat. Soc. of Bengal. ibid. p. 326 nr. 93.

3) Bei Sprenger in dem Aufsatze: Alfred von Kremer's edition of Wâkidy, Journ. ibid. p. 210.

4) Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 239, 9.

5) vgl. Journal asiat. 1850, I, p. 178.

6) Abû-l-Maḥâsin I, p. 243, 9.

7) vgl. die Erzählung über Ḥasan Baṣrî bei Al-Ǵawâliḳî ed. Derenbourg, Morgenländische Forschungen p. 140 unten; damit im Zusammenhange steht wohl das Ḥadîth, dass „vor Allâh die verächtlichsten Koranleser jene sind, welche die ruchlosen Emire besuchen (jazûrûn al-umarâ', Var. al-ǵawara) Ibn Mâǵa p. 23.

8) Al-Nasâ'î II, p. 139.

9) z. B. Ibn Ḳutlubuǵa p. 4 nr. 11. vgl. das von der Ecole des langues orientales vivantes herausgegebene Recueil de textes et de traductions 1889, I, p. 280.

durch Zwangsmaassregeln durchzusetzen versucht.[1] Um solcher Nöthigung zu entgehen, kleidet sich ʿÂmir al-Shaʿbî (st. ca. 103—10) in bunte Kleider, treibt verächtliche Spiele und mengt sich unter die Strassenjugend; er legte es darauf an, des ernsten Amtes eines Ḳâḍî unwürdig zu erscheinen.[2] Dieser Shaʿbî war ein Feind der Regierung; hat er doch an dem Aufstand des Ashʿath gegen Al-Ḥaǵǵâǵ thätigen Antheil genommen.[3] Die Annahme eines Richteramtes unter der ruchlosen Regierung galt solchen Leuten als verpönt[4] und diesen Grundsatz haben die Frommen auch unter den ʿAbbâsiden nicht aufgegeben. „Wer ein Richteramt annimmt, ist wie jemand, der ohne Messer geschlachtet wird" (faḳad ḏubiḥa biġejr sikkîn).[5] Es waren dies viel consequentere und sittlich ernstere Leute als jene Dichter, die — wie Al-Ṭirimmâḥ (st. 100) — sich zu den Châriǵiten[6] oder einer andern feindlichen Partei bekannten und es dennoch nicht verschmähten, den umejjadischen Statthaltern für schnödes Geld mit lobredenden Ḳaṣiden aufzuwarten.[7] Al-Zuhrî konnte bei seiner der regierenden Macht entgegengebrachten Willfährigkeit von den Bedenken gegen die Annahme eines öffentlichen Amtes unter den Umejjaden absehen.[8]

Die auf officiellen Wunsch erdichteten, oder wie das letzte Beispiel gezeigt hat, sanctionirten Ḥadîthe bezogen sich wohl nicht immer auf die grossen politischen und dynastischen Interessen des umejjadischen Hauses. Die regierenden Männer hatten hin und wieder Wünsche hinsichtlich des Ritus, welche mit dem frommen medînensischen Herkommen nicht immer in Einklang waren und leicht die Opposition jener düstern Kreise erregten. Auch solchen kleinlichen Rücksichten sollte die officielle Traditionserdichtung unter den Umejjaden dienstbar sein. Fromme Aussprüche sollten den Widerstand der frommen Leute besiegen und die letzteren entwaffnen. Hier ein Beispiel.

Bekanntlich werden am Freitag gelegentlich der wöchentlichen allgemeinen Versammlung vom Imâm zwei Ansprachen (chuṭba) an die versam-

1) Ein Beispiel Aġ. V, p. 137 oben.

2) Al-Sarachsî, Sharḥ kitâb al-sijar al-kabîr fol. 7ᵇ.

3) Aġ. V, p. 153, 4.

4) Sehr belehrend für diese Gesinnung ist die Erzählung bei Al-Masʿûdî V, p. 458.

5) Al-Tirmiḏî I, p. 249, 4. Aġ. VIII, p. 45, 14. vgl. Jâḳût III, p. 80, 5.

6) vgl. die Stelle Th. I, p. 139 Anm. 1.

7) Aġ. X, p. 159, 3 v. u. 160.

8) Die versöhnlichen Theologen haben sich bemüssigt gefühlt, die Zulässigkeit eines Richteramtes unter einem sulṭân ǵâ'ir durch theologische Argumente zu beweisen. Die Einleitung des Kitâb adab al-ḳâḍî von Al-Chaṣṣâf (st. 261), der selbst ausübender Richter war, beschäftigt sich mit der Darlegung dieser Beweise.

melte Gemeinde gehalten. In alter Zeit wurde dieser Ritus in der Residenz durch den Chalifen selbst versehen und es ist sehr wahrscheinlich, dass die demüthigen Herrscher der patriarchalischen Epoche diese Function auf dem primitiven Katheder (minbar) stehend vollzogen; es wäre kaum denkbar, dass man von alters her die Verfügung getroffen habe, dass der Redner während seiner gottesdienstlichen Ansprache vor der Gemeinde in sitzender Stellung verbleibe. Das Stehen vor der Gemeinde scheint aber dem Geschmack stolzer Umejjadenfürsten nicht recht entsprochen zu haben. Sie haben zwar sehr viel Werth darauf gelegt, als Häupter des Volkes das Minbar zu besteigen, und als welch auszeichnendes Moment ihrer Herrscherwürde sie dies Privilegium betrachteten, ersehen wir aus den Ruhmgedichten über die Herrscher dieser Dynastie. Muʿâwija wird nach seinem Tode als „rakûbu-l-manâbiri watthâbuhâ" gerühmt,[1] und dasselbe Bild, in welchem die Kanzel als Reitthier und der dieselbe besteigende Fürst als kühner Reiter dargestellt wird,[2] erscheint in einem Gedichte, welches Jaḥjâ b. Abî Ḥafṣa an Al-Walîd nach dem Tode seines Vaters ʿAbdalmalik richtete:

„Die Kanzeln weinten am Tage da er (ʿAbdalmalik) starb; die Kanzeln beweinten den Tod ihres Ritters;
„Als Al-Walîd dieselben bestieg als Chalife, da sagten sie: ‚Dies ist sein Sohn, sein Ebenbild' und sie beruhigten sich;
„Hätte nach ihm (dem Vater) ein anderer an den Kanzeln gepocht, so hätten sie sich unter ihm aufgebäumt und ihn herabgeschleudert."[3]

Aber ihr aristokratischer Uebermuth — man vergegenwärtige sich nur die Sinnesrichtung jener ḳurejshitisch dünkelhaften Männer — scheint sich gegen den Gedanken empört zu haben, gedungenen Lohnpredigern gleich vor ihren Unterthanen zu stehen. Aristokratischer Dünkel war es ja auch, der, gefördert durch die Furcht vor einem Attentat gegen sein Leben, dem ersten Muʿâwija den Gedanken eingab, dem Herkommen zuwider für sich und den Hof eigene Logen (maḳsûra) neben den grossen Moscheen herstellen zu lassen, um sich nicht unter das Volk mengen zu müssen.[4] Unter den ersten ʿAbbâsiden, nach einigen bereits unter Al-Mahdî, nach anderen erst

1) Aġ. XVI, p. 34, 20. vgl. ibid. X, p. 62, 1 über den schönen Anblick, den Muʿâwija I. bot, als er das erstemal das Minbar betrat.

2) vgl. Aġ. X, p. 142, 2.

3) Aġ. IX, p. 38, 18 ff. Auch ihre Statthalter legten viel Gewicht auf das Besteigen der Kanzel und in den an dieselben gerichteten Ruhmesḳaṣiden wird demnach auf ihre Minbarfunction oft Bezug genommen. Zijâd al-aʿgam geht so weit, einen Statthalter zu nennen „den besten der die Kanzeln bestieg in Gottesfurcht nach dem erwählten Propheten" ibid. X, p. 155, 7 v. u. „Zejnu-l-manâbiri justashfâ bichuṭbatihi" wird ein Emir von Mekka gerühmt, Huḍejl. 256: 46.

4) Al-Ṭabarî II, p. 70 ult.

unter Al-Ma'mûn, wurde diese umejjadische Einrichtung aufgehoben.[1] Aus derselben Rücksicht wurde auch die Art der Chuṭba abgeändert. Der höchste Vertreter der Macht sollte sich von bezahlten Chaṭîb's unterscheiden und die Würde des Regenten vor dem Volke auch bei dieser feierlichen Gelegenheit veranschaulichen. Machte ihnen ja die Chuṭba selbst, trotzdem sie diese Gelegenheit, an der Spitze des Volkes zu paradiren, nicht vernachlässigen mochten, nicht wenig Sorge. ʿAbdalmalik lässt man in einem witzigen Wort sein frühes Ergrauen damit motiviren: „Wie sollte ich nicht grau werden, wenn ich alle Woche einmal den Leuten meinen Esprit preisgeben muss".[2] So wollten sie zum mindesten äusserlich in einer ihrer herrschenden Stellung entsprechenden Weise erscheinen. Die ersten Umejjaden haben, von solchen Rücksichten geleitet, an der Chuṭba-ceremonie und dem Schauplatz derselben verschiedene Aenderungen vorgenommen, welche dieselbe ihrem alten demokratischen Charakter entkleiden sollten. Muʿâwija liess die Stufen des Minbar mit einigen vermehren, damit der Repräsentant der Regierungsgewalt während des Actes, der dieselbe in feierlicher Weise versinnbildlichen sollte, sich auf einem höhern Standpunkte befinde, als dies in den demokratischen Zeiten üblich war.[3] Man begann allenthalben künstliche Minbar's, sogar aus Erz,[4] zu bauen,[5] um hierdurch dem Chalifen und seinen Statthaltern auch durch den mit Luxus ausgestatteten Schauplatz der Chuṭba Gewicht zu verleihen; in früheren Zeiten hielt man es einfacher,[6] ʿOmar I. lässt ein Minbar zerstören, welches sein Statthalter ʿAmr b. al-ʿÂṣî in Fosṭâṭ erbauen liess (vielleicht ist dies Detail eine polemische Erdichtung, durch welche das Bestreben späterer Zeiten bekämpft werden sollte).[7] In alten Zeiten folgte die Chuṭba dem allgemeinen Gebet. Während der Umej-

---

1) Al-Jaʿḳûbî II, p. 571, 15. Fragm. hist. arab. p. 272, 14. 273, 8. Ibn Chaldûn scheint an die Aufhebung der Maḳṣûra's unter den ʿAbbâsiden nicht zu glauben; vielmehr betrachtet er diese Neuerung der Umejjaden als eine berechtigte Einrichtung, welche zu den verschiedenen Vorrechten der Chalifenwürde gehört; er nennt dieselbe sogar: sunnat Allâh fî ʿibâdihi, Muḳaddima p. 225, 2.

2) Ansâb al-ashrâf p. 177. vgl. Al-ʿIḳd I, p. 295.

3) Al-Jaʿḳûbî II, p. 283, 15.

4) Abû-l-Maḥâsin I, p. 78 ann. 93, p. 350 ann. 132.

5) Eine Reaction dagegen ist der dem Propheten zugeschriebene Ausspruch, wonach er seinen Genossen verboten habe, steinerne Minbars zu errichten, Ibn Ḥaǵar IV, p. 188.

6) Ueber den primitiven Zustand des Minbar, welches ʿAlî in Kûfa bestieg, s. Al-Ḥarîrî, Durrat p. 133.

7) Abû-l-Maḥâsin I, p. 76. Im Jahre 161 lässt der ʿAbbâside Al-Mahdî die durch die Umejjaden erbauten Kanzeln abbrechen und dieselben auf das in der patriarchalischen Zeit übliche bescheidene Maass reduciren. Al-Ṭabarî III, p. 486.

jadenherrschaft[1] begannen die Chalifen die Chuṭba des ʿÎd vor dem Ṣalât zu halten, angeblich aus Besorgniss, dass das Volk sich zerstreuen könnte, bevor es von ihm gehört hätte, was er der Versammlung zu sagen hatte. Es hätte als eine Herabwürdigung der Regierung betrachtet werden können, wenn die Kanzelenunciation des Herrschers oder seiner Repräsentanten die Leute nicht ebenso an die Moschee gefesselt hätte, wie die Liturgie selbst. Aus Rücksichten der Herrschsucht sollte der Chalife nun auch die eine Chuṭba sitzend abhalten. Dass sie diese Aenderung des Chuṭba-ritus vornahmen, wird von den Historikern häufig bezeugt.[2] Dies scheint aber den Unwillen der sunnatreuen Frommen erregt zu haben, und es musste sich ein officieller Theologe finden, der übrigens als fromme Autorität gepriesene Raǵâʾ b. Ḥajwa (st. 112) — welcher am Hofe mehrerer Umejjadenherrscher als eine Art Gewissensrath betrachtet wurde[3] —, sie zu belehren,[4] dass auch einer der alten Chalifen, ʿOthmân, auf welchen bekanntlich die Legitimitätsansprüche der Dynastie gegründet wurden, während der ersten Chuṭba aufrecht stand, aber die zweite sitzend vortrug.[5] Selbst dem ʿAlî wurde in denselben Kreisen nachgesagt, dass er die Chuṭba sitzend abgehalten habe; aber es ist merkwürdig, zu sehen, dass die Bedeutung dieser Mittheilung schon im III. Jahrhundert, als der Sieg der Sunna das kecke Unabhängigkeitsgefühl der alten arabischen Herrscher bereits zu etwas Unverständlichem gemacht hatte, vollends verwischt war, und dass ihr selbst Al-Ǵâḥiẓ nur eine höchst einfältige Erklärung geben kann.[6]

1) Nach einem Berichte bei Al-Tirmiḏî I, p. 105. II, p. 26 hat zuerst Merwân diese Veränderung eingeführt. Al-Jaʿḳûbî II, p. 265, vgl. Abû-l-Farâǵ, Historia Dynastiarum ed. Pocock p. 194 nennt bereits Muʿâwija als den Begründer derselben. Der ʿalîfreundliche Historiker giebt als Grund dieser Veränderung den Umstand an, dass die Leute gewöhnlich nach beendigtem Ṣalât die Moscheen zu verlassen pflegten, um nicht der Beschimpfung ʿAlî's in der Chuṭba beizuwohnen.

2) Al-Jaʿḳûbî II, p. 341, 4. Auch die Statthalter, Ibn Ḥaǵar III, p. 142 (in eine frühere Zeit zurückversetzt).

3) Fragm. hist. arab. p. 64, 2. Es ist bemerkenswerth, welcher Antheil diesem Raǵâʾ bei dem zur Zurückdrängung der Mekkafahrten dienenden Moscheebau in Jerusalem zugeschrieben wird, ZDPV. XII, p, 183. vgl. Orient und Occident I, p. 448.

4) Fragm. hist. arab. p. 7 anna R. b. Ḥ. rawâ lahum ḥâḏâ faʾachaḏû bihi, vgl. ibid. p. 187.

5) Bei Abû-l-Maḥâsin I, p. 249 wird die Sache anders dargestellt; nicht Raǵâʾ habe die Tradition erdichtet, vielmehr hat er selbst constatirt, dass dieselbe von andern Leuten fingirt wurde, um der Praxis der Umejjaden als Stütze zu dienen.

6) Bajân fol. 20ᵃ jurîdu biḳaulihi „ḳâʿidan“ chuṭbat al-nikâḥ; ebendaselbst wird von Al-Hejtham b. ʿAdî berichtet, dass die Chuṭba niemals sitzend abgehalten wurde.

Wie weitgehende Fälschungen die Umejjaden im Interesse des Sieges des von ihnen beanspruchten Privilegiums inspirirten, ist aus der Thatsache ersichtlich, dass sie nicht nur ʿOthmân, sondern den Propheten selbst als ihr Vorbild hinstellen liessen und dass die Gegner dieser Fälschungen den Ǵâbir b. Samura, einen Genossen des Propheten, seine Schilderung mit den Worten schliessen lassen: „Wer euch aber mittheilt, dass der Prophet die Chuṭba sitzend abgehalten habe, ist ein Lügner".[1]

IV.

Wenn man sich nun so viel Mühe gab, für nebensächliche ritualistische Kleinigkeiten theologische Stützen von Amtswegen produciren zu lassen, um wie viel mehr muss die Regierungsmaschine nach dieser Richtung hin gearbeitet haben, wenn es sich darum handelte, für das politische und dynastische Interesse traditionelle Autoritäten in die Massen zu tragen und unter denselben in Umlauf zu setzen! Die zu diesem Zwecke geschmiedeten Traditionen sind wohl zum grossen Theil nicht ohne officielle Initiative und Beeinflussung entstanden. Wird doch von dem grossen Feldherrn Al-Muhallab, der Geissel der châriǵitischen Dissidenten, (st. 83), ausdrücklich berichtet, dass er sich mit Traditionsfälschungen zur Aufmunterung seiner Krieger gegen jene Empörer beschäftigte.[2] Wir finden unter den höchsten Staatsbeamten der Umejjadendynastie mehrere, welche als Muhaddithûn gerühmt werden; wir nennen Ḥafṣ b. al-Walîd al Ḥaḍramî (st. 128), ʿAbd al-Raḥmân b. Châlid (st. 124).[3] Unter den Traditionen, welche der Maulâ Lejth b. Saʿd von letzterem verbreitete, wird wohl manche sein, welche der herrschenden politischen Tendenz zu gute kommen sollte; denn dieser ʿAbd al-Raḥmân war Jahre hindurch ein hervorragender Staatsbeamter umejjadischer Fürsten. Die strenge Kritik des Nasâ'î ist nachsichtig gegen ihn; sie wäre es vielleicht nicht gewesen, wenn Al-Nasâ'î den Verhältnissen näher gestanden wäre. Recht eigenthümlich wird dieser Umstand durch eine naive, unbeabsichtigte Aeusserung des Ibn ʿAun (st. 151) beleuchtet. Dieselbe bezieht sich auf Shahr b. Ḥaushab (das Datum seines Todesjahres schwankt zwischen 98 und 112); man hielt diesen Ueberlieferer für unzuverlässig in seinen Mittheilungen, weil er ein Regierungsamt angenommen hatte.[4] Diese Anschauung ist ein beredtes Zeugniss für die Thatsache, dass man von Amtswegen ten-

---

1) Abû Dâwûd I, p. 109, Al-Nasâ'î I, p. 125: faman ḥaddathakum anna rasûla-llâhi kâna jachṭubu ḳâʿidan faḳad kaḍaba.

2) Al-Mubarrad p. 632, 14. Ansâb al-ashrâf p. 106, 2.

3) Abû-l-Maḥâsin I, p. 293. 309, vgl. p. 325.

4) Bei Al-Tirmiḍî II, p. 117.

denziöse Traditionen einschmuggeln liess. In entfernten Zeiten[1] hatte man keinen rechten Sinn mehr für diese Erscheinung und Al-Buchârî konnte den Shahr für glaubwürdig erklären, da ihm nichts Nachtheiliges über seinen Charakter bekannt wurde.[2] Ganz anders konnten Leute darüber urtheilen, welche den Verhältnissen noch ziemlich nahe standen, wie Ibn ʿAun, der nur wenige Jahrzehnte nach Shahr lebte und vielleicht Beweise dafür hatte, dass man Theologen in amtlichen Stellungen dazu benutzte, oder dass sie sich auch ohne äussern Zwang aus Interesse für die actuelle Macht freiwillig angetrieben fühlten, tendenziöse Traditionen in Kurs zu setzen.

Die Thatsache, dass wir unter den bis auf uns gekommenen Ḥadîthen, trotz des überwiegend tendenziösen Charakters derselben, gerade die umejjadischen nicht recht vertreten finden, ist kein Beweis dafür, dass es solche nicht in grösserer Anzahl gegeben habe, als wir dieselben in den verschiedenen Sammlungen vorfinden. Das tendenziöse Traditionswesen bestand nicht nur in der Anfertigung von neuen, sondern auch in der Unterdrückung von bestehenden Parteiargumenten. Dafür haben wir ja auch aus dem umejjadischen Lager Zeugnisse gesehen. Ohne Zweifel hat es auch eine Menge dynastischer Tendenztraditionen in umejjadischen Sinne gegeben, Mittheilungen, in welchen das Lob und der Ruhm des Begründers der Dynastie, welcher zu den Genossen des Propheten zählte, sowie auch der Personen und Familien, in welchen die umejjadische Regierung ihre Stützen fand, ebenso zum Gegenstande der Pietät gestempelt wurde, wie später das Andenken jener Personen, auf welche die Familienüberlieferung der gegnerischen dynastischen Parteien zurückgeht. Wenn wir jedoch bedenken, dass die Festigung des Traditionswesens unter den ʿAbbâsiden seinen Fortgang nahm, so werden wir es begreifen, dass solche den Umejjaden, dem Begründer und den Stützen ihrer Dynastie freundliche Nachrichten — wie uns z. B. deren in der kirchlich nicht begünstigten Ueberlieferung des Islam erhalten sind[3] — vom Munde der Traditionenverbreiter verschwanden.

Welcher Art solche umejjadische Tendenzüberlieferungen waren, kann uns das Beispiel eines Ḥadîth zeigen, welches augenscheinlich den Zweck verfolgt, die Stellung des in den Augen aller Rechtgläubigen verpönten umejjadischen Staatsmannes Châlid al-Ḳasrî, eines Nachtreters des Ḥaǧǧâǧ, im Islam zu verherrlichen. Nach arabischer Art wird dieser Zweck dadurch

1) Aḥmed b. Ḥanbal hält den Shahr für keine der Berücksichtigung würdige Autorität. Al-Tirmiḏî II, p. 16.

2) Wir begegnen dem Shahr in der That als Gewährsmann in unzähligen Ḥadîthen, z. B. Al-Tirmiḏî I, p. 327. 352; II, p. 11. 81. 88. 97. 210. 244. 260. 267 u. a. m.

3) Aġ. XVI, p. 34.

angestrebt, dass man die Ahnen dieses Châlid in günstige Beziehung zum Propheten setzte. Dies wollte man durch folgendes Ḥadîth erreichen:

Asad b. Kurz (der vermeintliche Urahn des Châlid)[1] bekehrte sich zum Islam in Gesellschaft eines Mannes vom Stamme Thaḳaf. Er verehrte dem Propheten einen Bogen; als er das Geschenk überbrachte, fragte ihn der Prophet: „O Asad! woher hast du dieses Holz?“ „Es wächst in unserm Gebirge, im Sarât.“ Da fragte der Thaḳafî: „O Gesandter Gottes! Gehört der Berg zu uns oder zu ihnen (den B. Asad)?“ „Fürwahr“, antwortete der Prophet, „der Berg ist der Ḳasr-berg, nach welchem Ḳasr b. ʿAbḳar (der Urahn des Asad) seinen Namen erhielt“.[2] Da sprach Asad: „O Gesandter Gottes, segne mich!“ „O Gott!“ sprach der Prophet, „lasse deinen Sieg und den Sieg deiner Religion durch die Nachkommen des Asad b. Kurz erfolgen“.[3]

Die letzten Worte zeigen zweifellos die Ursache der Erdichtung dieses Ḥadîth. Die Thaten des Châlid, seine Parteinahme gegen die ʿAlîden und sein Vorgehen gegen die frommen Muhammedaner sollten im Lichte der Unterstützung der Sache des Islam legitimirt werden. Solche Nachrichten mussten zur Zeit der ʿAbbâsiden verschwinden.

Officieller Einfluss hat zu dieser Zeit das möglichste dazu beigetragen, die Verherrlichung des Andenkens des „Sohnes der Hind“ nicht aufkommen zu lassen. Wenn wir von Al-Maʾmûn hören, dass er einen Ausrufer in den Strassen herumschickte, mit dem Auftrag, im Namen des Chalifen zu verkünden, „dass er jedermann seinen Schutz versage, der Muʿâwija zum Guten erwähnt“,[4] so können wir hieraus schliessen: erstens, dass noch zu Maʾmûn's Zeit — vielleicht an fromme Autoritäten geknüpft — Nachrichten im Volke cursirten, welche Muʿâwija zur Ehre gereichten; hat ja das Volk in Damaskus noch im III. Jahrhundert solche Ḥadîthe von Al-Nasâʾî (st. 303) in fühlbar zudringlicher Weise verlangt;[5] zweitens, welch officieller Hochdruck ausgeübt wurde, um solche Dinge zum Gegenstand tendenziöser Ausmerzung zu machen. In der That kann uns z. B. Al-Buchârî[6] keine Manâḳib des Muʿâwija als „gesunde“ Ḥadîthe überliefern. Es wird deren aber zur Zeit der Umejjadenherrschaft viele gegeben haben. Nun wurden dieselben, so wie alles umejjadenfreundliche überhaupt, officiell unter-

1) vgl. Th. I, p. 205.

2) s. Ibn Durejd p. 302, 7. In den Aġânî-text scheint sich hier ein Corruptel eingeschlichen zu haben: bihi summija Ibrâhîm Ḳasr ʿAbḳar.

3) Aġ. XIX, p. 54. Jâḳût IV, p. 93.

4) Fragmenta hist. arab. p. 370, 14, vgl. Abû-l-Maḥâsin I, p. 617 penult.

5) Jâḳût II, p. 777, 17 ff.

6) B. Manâḳib nr. 36 sind nur einige Notizen über „ḏikr Muʿâwija“ gesammelt.

drückt und vernichtet. Hingegen wurde eine grosse Anzahl von Ḥadîthen in Umlauf gebracht, welche dem Volke die Unwürdigkeit jener Dynastie erweisen sollten. Eine charakteristische Blumenlese solcher antiümejjadischer Ḥadîthe wurde zur Zeit des Chalifen Al-Muʿtaḍid (248) gesammelt und in einem Edicte verarbeitet, in welchem dieser Fürst, anknüpfend an die soeben erwähnten Maassnahmen des Maʾmûn, die Verfluchung des Muʿâwija als rituellen Act anzuordnen beabsichtigte.[1]

V.

Es ist bisher wiederholt von tendenziösen Traditionserdichtungen im I. Jahrhundert des Islam die Rede gewesen und im weitern Verlauf unserer Darstellung werden wir diesem Productionsmodus der religiösen Quellenliteratur im Islam noch häufig begegnen. Es ist Sache des Psychologen, die Motive des Seelenlebens nachzuweisen und zu analysiren, welche in frommen Gemüthern jene Unterschiebungen als moralisch unanfechtbare Arten der Förderung einer nach ihrer Ueberzeugung guten Sache[2] erscheinen liessen. Das Günstigste, was man zur Erklärung dieser Erscheinung wird sagen können, ist wohl dies, dass die Anlehnung eines neuen, dem angestrebten Ziele entsprechenden Lehrsatzes an die Autorität des Muhammed die Form[3] war, in welche man die hohe religiöse Berechtigung der Lehre zu fassen für gut fand. Der Zweck sollte die Mittel heiligen.[4]

Die frommen Muhammedaner machten daraus kein Hehl. Man braucht nur einzelne Aussprüche der älteren Traditionskritiker oder selbst Traditionsverbreiter zu lesen, um folgern zu können, welche Ansicht über die Sicherheit der Authentie der von frommen Männern überlieferten Sprüche und Lehren vorherrschend war. Der Traditionsforscher ʿÂṣim al nabîl (starb in Baṣra im Jahre 212 im Alter von 90 Jahren) sagt es rund heraus: „Ich habe die Erfahrung gemacht, dass der Fromme hinsichtlich keiner andern Sache zur Lüge mehr bereit ist, als hinsichtlich des Ḥadîth“;[5] denselben Erfahrungssatz hat auch sein ägyptischer Zeitgenosse Jaḥjâ b. Saʿîd al-Ḳaṭṭân (st. 192) ausgesprochen.[6] Das Bekenntniss zu dieser allgemeinen Er-

1) Al-Ṭabarî III, p. 2170 ff. vgl. noch den V. Abschnitt des nächsten Kapitels.

2) li-nuṣrat al-sunna „zur Unterstützung der Sunna“ — wie man dies zu bezeichnen pflegte, vgl. Beiträge zur Literaturgesch. der Shîʿa p. 12.

3) Man vgl. treffende Bemerkungen hierüber von Snouck Hurgronje in Revue de l'histoire des religions XX (1889) p. 77. Mekka II, p. 202.

4) vgl. Döllinger, Akademische Vorträge I, p. 168: „Derartige Erdichtungen u. s. w.“.

5) Chaṭîb Baġdâdî fol. 25ᵇ mâ raʾejtu al-ṣâliḥ jakḏib fî shejʾ akthar min al-ḥadîth.

6) Muslim, Einleitung p. 48. vgl. Nöldeke, Gesch. des Korans p. XXII.

fahrung findet man nicht selten in seiner Anwendung auf einzelne Muḥaddithûn. Wakîʿ sagt von Zijâd b. ʿAbdallâh, dass er trotz seines Adels (maʿa sharafihi) im Ḥadîth zu lügen pflegt.[1] Da musste man gegen kleinere Ausschreitungen im Isnâd, gegen „Verdüsterungen", ziemlich nachsichtig sein. Es ist nicht selten, dass die muhammedanischen Kritiker in die Lage kommen, von den angesehensten Religionsautoritäten bezeugen zu müssen, dass sie das Tadlîs,[2] eine sehr nachsichtig beurtheilte[3] Form des Dolus (die beiden Worte hängen etymologisch zusammen),[4] welche das Wesen des Ḥadîth allerdings nicht beeinträchtigt, unbekümmert verübten. Jezîd b. Hârûn (st. 206) konnte berichten, dass zu seiner Zeit in Kûfa alle Traditionsverbreiter, mit Ausnahme eines einzigen, den er mit Namen nennt, sammt und sonders Mudallisûn seien.[5] Sollte dies Urtheil vielleicht etwas zu streng sein, so genügt es dennoch zu bedenken, dass selbst Männer wie die beiden Sufjân (b. ʿUjejna und al-Thaurî)[6] und noch andere Männer, von denen übrigens gerühmt wird, dass sie im Ḥadîth zuverlässig, im Leben von peinlicher Frömmigkeit waren,[7] in der Liste der Mudallisîn nicht fehlen.

Die Muhammedaner hatten im II. Jahrhundert das volle Bewusstsein davon, dass die Anlehnung eines Spruches an Muhammed bloss die Form für die Anerkennung seiner Berechtigung darzustellen habe und dass unter den guten Ḥadîthen vieles Falsche zu finden sei. Sie lassen diese Beobachtung durch den Propheten selbst in einem Ḥadîth ausdrücken, welches diese Verhältnisse in schlagender Weise zu charakterisiren geeignet ist. „Nach meinem Hingange — sagt der Prophet — werden die mir beigelegten Aussprüche sich vermehren, ebenso wie man auch den früheren Propheten in grosser Anzahl Aussprüche zugeschrieben hat. Was man euch nun als *meinen* Spruch *mittheilt*, das müsst ihr *mit* dem Gottesbuch (Koran) vergleichen; was mit diesem im Einklang ist,[8] das ist von mir, ob ich es

1) Al-Tirmiḏî I, p. 203, 14.

2) vgl. Journ. of Asiat. Soc. of Bengal. 1856 p. 218 Anm. Salisbury p. 92, 1. Risch p. 20. Sprenger, Moḥammad III, p. XCIX, übersetzt es: Unredlichkeit.

3) Chaṭîb Baġdâdî fol. 99. Die mudallisûn werden von den eigentlichen Lügnern, al-kaḏaba, unterschieden. Ahlwardt's Verzeichniss der Landbergschen Sammlung arab. Handschriften der königl. Bibliothek in Berlin nr. 149.

4) Fränkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen p. 188. dalsa synonym mit chadʿa, Al-Masʿûdî IV, p. 302 ult.

5) Chaṭîb Baġdâdî ibid.

6) Takrîb fol. 40a. Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 268, 4.

7) Abû-l-Maḥâsin I, p. 507, 12. vgl. Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 263, 3. Beispiele für Tadlîs: Al-Tirmiḏî I, p. 242, 19; II, p. 260, 15. 290, 12.

8) Selbst dies ist nicht immer der Fall. B. Ṭibb nr. 19 lässt man den Propheten lehren, dass der Mensch nicht in Folge seiner bona opera, sondern durch die

nun wirklich selbst gesagt habe oder nicht (fahuwa ʿannî ḳultuhu au lam aḳulhu)".[1] Freier konnte man wohl nicht erklären, dass es nicht so sehr auf die wirkliche Authentie, als auf die religiöse Correctheit des Ausspruches abgesehen ist, und dass man im Namen des Propheten Sprüche und Lehren tradiren könne, die nie aus seinem Munde gekommen. „Was an guter Rede gesagt wird, das habe ich selbst gesagt" — so lässt man Muhammed diesen Grundsatz noch allgemeiner aussprechen (mâ ḳîla min ḳaulin ḥasanin fa'anâ ḳultuhu).[2]

Solche Grundsätze, welche erst einige Jahrzehnte später als Erfahrungsthatsachen zum Ausdruck kamen, standen bewusst oder unbewusst an der Wiege der Traditionsbildung und sie erklären uns das Wesen des Ḥadîth in seinem erfundenen Zusammenhange mit Muhammed.

Welche Möglichkeiten die Muhammedaner selbst auf diesem Gebiete zugaben, ersehen wir aus einer Ueberlieferung, in welcher die Gewährsmänner ganz unbewusst aus der Schule zu schwatzen scheinen. „Der Prophet — so heisst es in einer Tradition bei Al-Buchârî[3] — ertheilte den Befehl, alle Hunde zu tödten, mit Ausnahme der Jagdhunde und Schäferhunde. Man berichtete dem Sohne ʿOmar's, dass Abû Hurejra auch folgende Worte tradirt: und mit Ausnahme der Feldhunde. Da sagt der Sohn ʿOmar's: Abû Hurejra hat Saatfelder", d. h. es liegt im Privat-Interesse des Abû Hurejra, die Verordnung mit dem Zusatze zu verbreiten, dass auch Feldhunde geschont werden müssen. Diese Bemerkung des Ibn ʿOmar ist recht bezeichnend für die Zumuthungen, die man an die bona fides der Ueberlieferer schon in der ältesten Periode der Traditionsbildung stellte.[4] Den Historiker interessirt jedoch nicht so sehr die subjective als die objective Seite jener Erscheinung, und die Wirkung, welche man von solchen Erdichtungen auf die Kreise erwarten konnte, auf deren Erbauung und Belehrung dieselben berechnet waren. Es scheint, dass man die als Sprüche Muhammeds auftretenden Lehren einfach als solche hingenommen habe, ohne viel Untersuchungen darüber anzustellen, auf Grund welcher Beglaubigung dieselben als die mündliche Lehre des Propheten sich zu rechtfertigen im Stande sind. Welche Sorglosigkeit und Leichtgläubigkeit die Menschen jener Zeiten und

Gnade Gottes selig werde (lan judchil aḥadan ʿamaluhu-l-ǵannata) in geradem Gegensatze zu Sure 7: 41; 16: 34; 43: 72.

1) Al-Ǵâḥiẓ, Bajân fol. 114ᵇ. 2) Ibn Mâǵa p. 4, 9.

3) Ṣejd nr. 6. vgl. Ḥarth nr. 3. Al-Tirmiḏî I, p. 281, 17.

4) Es muss diese Stelle im Zusammenhange mit jenen Daten betrachtet werden, aus welchen ersichtlich ist, dass man in der ältern Zeit Abû Hurejra („ein Extrem von frommem Betrug" nennt ihn Sprenger, Moḥammad p. LXXXIII) als eine nicht recht beachtenswerthe Autorität betrachtete. Die Beweise hierfür sind ausführlich dargestellt worden in den Ẓâhiriten p. 78—79.

Kreise charakterisirt, können wir aus einer dem Ueberlieferungswesen verwandten Erscheinung folgern, welche uns in noch bezeichnenderer Weise die Leichtigkeit zeigen kann, mit welcher man sich anheischig machen konnte, Zeugnisse aus älteren Zeiten beizubringen.

Um bestimmte gesetzliche Normen festzustellen, hat man nämlich nicht nur den Weg der Erdichtung mündlicher Traditionen eingeschlagen; man hat auch Schriftstücke vorgewiesen, die als Willensäusserungen des Propheten gelten sollten. Für solche Schriftstücke fand man zu jener Zeit sehr leichtgläubige Gemüther vor. Handelte es sich um eine Copie, so fiel es niemand bei, nach dem Original zu fragen, geschweige denn, nach der Beglaubigung zu forschen.[1] Wie weit sich unternehmende Fälscher vorwagen konnten, ersehen wir z. B. aus der Nachricht, dass zur Zeit des vorletzten Umejjadenherrschers Leute, denen es darum zu thun war, die nord- und südarabischen Fractionen mit einander auszusöhnen, die Copie einer Ḥilf-urkunde producirten, welche gelegentlich des feierlichen Bündnisses zur Zeit des Tobbaʿ b. Malkikarib, tief in der Zeit der Ġâhilijja, zwischen den Jemen- und Rabiʿa-arabern abgefasst wurde; eine Urkunde, welche ein in Kûfa lebender angeblicher Abkömmling des letzten unabhängigen Ḥimjaritenfürsten aufbewahrt haben will und deren Text uns in aller Ausführlichkeit mitgetheilt wird.[2] Bei Leuten, denen man mit solchen Dingen imponiren konnte, fiel es nicht schwer, für Urkunden aus jüngstvergangener Zeit Glauben zu finden. Es handelte sich z. B. darum, den Tarif für die Ṣadaḳa-steuer nach grossem und kleinem Vieh festzusetzen. Darüber waren verschiedene Traditionen im Umlauf, aber es ging nicht an, Texte, in welchen Zahlen eine entscheidende Bedeutung haben, den mündlichen Mittheilungen eifriger Sammler zu entnehmen. Man berief sich ja auch für die älteste Zeit auf geschriebene Instructionen mit Bezug auf die Steuer- und Lösegeldtarife, welche der Prophet seinen Landpflegern in den verschiedenen Theilen Arabiens mitgab.[3] Diese Schriftstücke sollten es ja

1) Es lässt sich nicht feststellen, ob die als schriftliche Documente angeführten Verträge des Propheten, hinsichtlich der Echtheit des Wortlautes, eine Ausnahme bilden. W. Muir hat die Annahme der Echtheit des Wortlautes mit sehr einleuchtenden Argumenten unterstützt, The life of Mahomet I, p. LXXXII. (Jetzt ist hierbei Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten IV zu vergleichen.)

2) Abû Ḥan. Dînaw. p. 352 f. Für die im I. Th. p. 67 und 250 behandelten Fragen ist bemerkenswerth, dass in dieser Urkunde die Bekräftigung des Ḥilf dadurch geschieht, dass die Bündnissschliessenden „ihr Blut mit einander vermengen, es mit Wein mischen und trinken, ihre Stirnlocken und ihre Nägel abschneiden, welche der König in einem Bündel ins Meer wirft“ ibid. p. 353, 9—11.

3) Steuertarif für Muʿâḏ b. Ġabal, Kitâb al-charâġ p. 31, 18; schriftliche Festsetzung des Lösegeldtarifes für ʿAmr b. Ḥazm Al-Muwaṭṭaʾ IV, p. 30. In weniger

gewesen sein, deren Inhalt der Ueberlieferer in mündlicher Mittheilung reproducirt.

Aber man begnügte sich im Interesse der traditionellen Akribie damit nicht. Es mussten die Documente selbst vorgewiesen werden. Deren scheint man verschiedene producirt zu haben. In der Familie des ersten ʿOmar wurde ein solches Document aufbewahrt, von welchem sich der Chalife ʿOmar II., der in allen seinen Regierungsacten der Tradition der alten Chalifen nachzuleben bestrebt war, eine Copie anfertigen liess; Ibn Shihâb al-Zuhrî erwähnt dieses Schriftstück als authentische Urkunde.[1] So finden wir auch, dass Ḥammâd b. Usâma, ein Maulâ des Ḳurejshstammes in Kûfa (geb. 121, st. 201) — ein fruchtbarer Traditionenschreiber[2] — ein mit dem Insiegel des Propheten versehenes Document vorwies, das er von einem gewissen Thumâma b. ʿAbdallâh b. Anas erhalten haben will, welches Document dieser Thumâma als den Originalerlass ausgab, den Abû Bekr im Namen des Propheten an Anas richtete, als dieser seinen Weg als Steuereinheber (muṣaddiḳ) antrat. Dies ist ein auf alle Zweige sich erstreckender Tarif, dem man folgende Einleitung vorsetzte: „Folgendes ist die Verpflichtung der Steuer, die der Prophet den Muslimîn auferlegte, nach dem Befehl Allâh's an seinen Propheten; wer dieselbe von den Muslimîn nach Maassgabe dieses Rechts (ʿalâ waǧhihâ) einfordert, dem möge man sie einliefern, wer darüber verlangt, dem verweigere man dieselbe u. s. w.[3] Ḥammâd selbst hat die Echtheit dieses Documentes in Zweifel gezogen, wenigstens folgt dies aus seinen Worten: zaʿama anna Abâ Bekr u. s. w., er (Thumâma) gab vor, dass es Abû Bekr geschrieben habe. „Zaʿama" (er wähnt) ist, wie arabische Gelehrte sagen, „eine Kunja für den Begriff der Lüge".[4] Dies Wort wird gewöhnlich als Einleitung von überlieferten Mittheilungen (zaʿama A. ʿan B.) gebraucht, mit der Voraussetzung, dass es ziemlich zwei-

---

gangbaren Ḥadîthen werden auch andere schriftliche Mittheilungen des Propheten erwähnt, z. B. bei Al-Tirmiḏî II, p. 268 zeigt ʿAbdallâh, Sohn des ʿAmr b. al-ʿÂṣî eine Ṣaḥîfa vor, in welcher der Prophet für Abû Bekr eine Duʿâ'-formel aufgeschrieben. Ibn Saʿd (Ende des II., Anfang des III. Jahrhunderts) spricht von Documenten Muhammed's und Abû Bekr's, welche zu seiner Zeit in den Familien derer, für welche dieselben ausgestellt waren, aufbewahrt wurden (bei Sprenger, Journal of Asiatic Soc. of Bengal. l. c. p. 326 nr. 94). Zur Zeit des Chalifen Al-Mahdî weisen die Nachkommen des Abû Ḍumejra den Freibrief auf, den der Prophet ihrem Vorfahren gab (Al-Ṭabarî I, p. 1781, 6).

1) Abû Dâwûd I, p. 156. 2) Ṭab. Ḥuff. VI, nr. 71.

3) Abû Dâwûd I, p. 155. vgl. Sprenger, Journal of Asiat. Soc. of Bengal l. c. p. 317 nr. 45.

4) Bei Al-Damîrî II, p. 382, 15: li-kulli shej'in kunjatun wa kunjatu-l-kaḏbi „zaʿamû". vgl. Bânat Suʿâd ed. Guidi p. 78.

felhaft ist, ob A. den Inhalt der Mittheilung wirklich von B. gehört habe,[1] oder als Einkleidung von Berichten, an die derjenige, der dieselben weiter giebt, nicht recht glauben mag.[2] Der ungläubige Beduine sagt zu Muhammed: Dein Abgesandter will uns glauben machen (zaʿama lanâ), dass du des Glaubens bist (tazʿumu), dass uns fünf Ṣalawât obliegen".[3] Die Lexicologen, oder noch mehr die Theologen, lehren allerdings, dass zaʿama auch in der allgemeinen Bedeutung von ḳâla = sagen,[4] d. h. etwas bona fide für wahr mittheilen, vorkomme: jene stützen sich dabei auf die bei Sîbawejhî gebräuchliche Redensart: zaʿama Chalîl,[5] diese auf einige Beispiele des Ḥadîth (zaʿama Ǵibraʾîl u. a. m.).[6] Es dürfte uns nicht wundern, wenn irgend ein muhammedanischer Glossator auch das Document des Thumâma von diesem Gesichtspunkt aus als echt erweisen wollte.

VI.

Wir müssen den Geist, welcher mit der Dynastie der ʿAbbâsiden zur officiellen Herrschaft gelangt, mit den religiösen Zuständen der vorhergehenden Epoche in Parallele setzen, um den Unterschied abschätzen zu können, der sich bei einer Vergleichung der Gesichtspunkte der umejjadischen und ʿabbâsidischen Herrschaft für uns ergiebt. Die Wandlung, die in der Regierung des Staatswesens nach dem Sturze der umejjadischen Dynastie eintrat, kann von vielen Seiten Gegenstand der Beobachtung bilden, und von welcher immer betrachtet, wird uns die wesentlich veränderte Gestaltung der Verhältnisse unter der neuen Herrschaft klar vor Augen treten. Im I. Theil

---

1) Abû Dâwûd II, p. 99 jazʿumu ʿan rasûli-llâhi. Jâḳût IV, p. 306, 22 zaʿama Abû Ḥiffân ʿan Abî Muʿâḏ.

2) z. B. Th. I, p. 196 Anm. 4. Jâḳût II, p. 343, 14 zaʿama lî baʿḍ ahl bâdijat Ṭajj. Abû Ḥanîfa Dîn. p. 306, 16: Er (Muchtâr) ist ein Lügner, er giebt vor (jazʿumu) den Banû Hâshim zu huldigen, während er doch (in Wirklichkeit) weltlichen Interessen nachjagt. vgl. Aġ. XI, p. 164 penult. Zu beachten ist auch Prooemion zu Bar Bahlûl Lexic. syriac. ed. Duval I, c. 3 ult.

3) Al-Dârimî p. 87 = Al-Tirmiḏî I, p. 120.

4) In diesem Sinne soll zaʿîm (al-ḳaum) so viel sein wie „Sprecher", und in die zuletzt bei Nöldeke, ZDMG. XLII, p. 481, besprochene Wortgruppe gehören, Schol. zu Ḥam. p. 704 v. 1. vgl. auch D. H. Müller, Burgen u. Schlösser II, p. 44 Anm.

5) z. B. Kitâb Sîbawejhi II, p. 429, 11. 436, 9. 445, 4 u. a. m. zaʿama Abû-l-Chaṭṭâb p. 448, 1.

6) Al-Nawawî I, p. 27. Abû-l-baḳâʾ, Kullijjât p. 200. De Goeje, Gloss. Fragm. s. v. p. 33. vgl. B. Taṭawwuʿ nr. 8 fazaʿama Maḥmûd annahu samiʿa u. s. w. Die muhammedanische Exegese erklärt auch hier zaʿama = achbara (Al-Ḳasṭallânî II, p. 387, 1) aber aus dem Schlusspassus ist ersichtlich, dass die Richtigkeit der Aussage des Maḥmûd bezweifelt wurde.

haben wir Gelegenheit gehabt, die nationale Seite des Staatslebens in Betracht zu ziehen, und erfahren, dass der national-arabische Charakter der muhammedanischen Reichsverwaltung mit dem Regierungsantritt der ʿAbbâsiden dem Niedergange entgegeneilte.[1] Fremde Elemente traten in den Vordergrund. Dafür aber erfuhr die religiöse Seite der Regierung eine nicht unwesentliche Stärkung. Und darin waren die fremden Elemente, die sich erst jetzt zur Geltung bringen konnten, nichts weniger als hinderlich. Die persischen Mawâlî, um andere Elemente nicht zu erwähnen, brachten die Ueberlieferungen religiösen Lebens aus ihren ursprünglichen Kreisen in den neuen Kreis mit herüber, sie hatten ihren angeerbten religiösen Sinn jetzt nur ins Muhammedanische zu übersetzen. Dazu waren sie zum mindesten viel mehr geeignet, als die urarabischen Elemente, welche sich dem Islam gegenüber innerlich ablehnend verhielten und durch ihre Vergangenheit gar nicht vorbereitet waren, aus seinen Keimen eine höhere gesellschaftliche und sittliche Lebensauffassung herauszubilden.

Während nun die umejjadische Herrschaft — immer die Episode der Regierung ʿOmar's II. abgerechnet — eine durch und durch weltliche war, in ihren Formen und Zielen von religiösen Momenten wenig durchdrungen, trug die ʿabbâsidische Herrschaft vom Urbeginne an den Stempel einer religiösen Institution. Dieser letztere Umstand war in den Traditionen der Banû Hâshim begründet. ʿAbdalmalik legt man die Bemerkung in den Mund, dass, während die Dichter die Banû Hâshim damit rühmen, dass sie sich religiösen Uebungen hingeben, bei Tag und Nacht beten, fasten und Koran lesen, dieselben Dichter in ihren Ruhmesgedichten die Umejjaden mit brüllenden Löwen, mit steilen Bergen und mit salzigen Meeren vergleichen.[2] Diese vergleichende Bemerkung wird durch die Betrachtung der betreffenden Literatur — aus welcher einige Beispiele anzuführen in Folgendem Gelegenheit geboten wird — vielfach bestätigt.

Dem umejjadischen König[3] steht der ʿabbâsidische Chalife als religiöses Oberhaupt gegenüber; er ist zwar nicht die Spitze einer Hierarchie, aber selbst Hierarch, Beherrscher nicht nur des Staates, sondern auch der Staatskirche. Er umgiebt sich mit theokratischen Attributen und will als

---

1) Es möge noch auf Abû Ḥanîfa Dînaw. p. 360, 15 und Al-Maḳrîzî ed. Vos p. 51, 56 hingewiesen werden.

2) Aġ. XXI, p. 10. Dass ʿAbdalmalik selbst diese Bemerkung nicht gemacht hat, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

3) vgl. oben p. 31. Al-Farazdaḳ gebraucht von Hishâm b. ʿAbdalmalik das Epitheton mumallak, Aġ. XIX, p. 15, 23. vgl. Mehren, Rhetorik d. Araber p. 17, 1. Al-Welîd b. Jezîd „über dessen Stirn die Leuchte des Mulk erglänzt", sagt Ibn Mejjâda (Chizânat al-adab I, p. 328, 19).

Imâm[1] zur Geltung kommen. Er fühlt sich als Nachfolger des Propheten in der geistlichen Leitung der Gemeinde, als Inhaber einer von Gott eingesetzten Würde. Während die Umejjaden Scepter und Staatssiegel[2] als die Insignien der Herrscherwürde betrachten und von Vorfahren auf Nachfolger vererben,[3] kommt unter den ʿAbbâsiden der Mantel, Al-burda, des Propheten hinzu,[4] derselbe, den der Prophet dem Dichter Kaʿb b. Zuhejr als Ehrengeschenk für das Lobgedicht „Bânat Suʿâd" verliehen haben soll. Bereits der erste ʿabbâsidische Chalife weiss sich diese Reliquie zu verschaffen,[5] welche auf alle Nachfolger vererbt wird.[6] Diesen Mantel tragen sie während der ersten Huldigung ihrer Unterthanen,[7] bei allen feierlichen Gelegenheiten und ernsten, auch kriegerischen Anlässen;[8] vorzüglich während sie das öffentliche Ṣalât vor der Gemeinde verrichten, erscheinen sie in diese heilige Reliquie gehüllt,[9] bei wichtigen Staatsactionen haben sie dieselbe, sofern sie nicht als Kleidungsstück benutzt wird, vor sich liegen.[10] Ganz anders die Umejjaden; der König aus dieser Dynastie hielt es nicht für unangemessen, bei der ʿÎd-andacht in voller militärischer Rüstung aufzutreten.[11] — Die Burda sollte die ʿAbbâsiden als die wahren Chalifen und Nachfolger des Propheten documentiren; durch dies Kleid sollte der theo-

---

1) Auch den Umejjadenfürsten nennt man wohl hin und wieder Imâm. Ġerîr, Fragm. hist. arab. p. 34, 3 v. u. = Hist. Chalif. Solejmâni ed. Anspach p. 41, 4. vgl. Fragm. p. 145, 12.

2) Siegel (des Sulejmân) und Stab (des Moses) giebt die Eschatologie auch der Dâbbat al-arḍ in die Hand, Al-Tirmiḏî II, p. 206 oben.

3) Al-ḳaḍîb wachâtam al-chilâfa. Fragm. hist. arab. p. 82, 9, vgl. p. 124, 3.

4) Al-Ṭabarî III, p. 455. Al-Masʿûdî VII, p. 369. vgl. Fragm. p. 341, 4. 415 penult.

5) Fragm. p. 208 penult. 283, 5. Dass bereits die Umejjaden im Besitz dieses Kleinods gewesen seien (Al-Masʿûdî V, p. 188, 8, Ibn Hishâm ed. Guidi p. 6,7 v. u., ZDMG. X, p. 448 Anm. 4) ist wohl nur eine Fabel, welche zu Gunsten der Echtheit desselben erdichtet wurde; mindestens so viel ist sicher, dass die Burda zur Zeit der Umejjaden als Insignie des Herrschers niemals anzutreffen ist.

6) Unter dem Chalifen Al-Mustarshid wurden diese Insignien von den seldschukischen Feinden entführt. Recueil de textes relatifes à l'histoire des Seldjoucides ed. Houtsma II, p. 242, 1.

7) Wohl auch in früheren Zeiten; mein Zeugniss hierfür ist allerdings erst aus dem Jahre 622 (Inthronisation des Ẓâhir nach dem Bericht eines Augenzeugen, bei Al-Sujûṭî, Taʾrîch al-chulafâʾ p. 11, 9.

8) Recueil Seldj. II, p. 237, 5.

9) Während der Ueberschwemmung Baġdâd's (466) verrichtet der Chalif Al-Ḳâʾim ein öffentliches Sühnegebet, dabei war er in die Burda gehüllt und führte das Ḳaḍîb in der Hand. Ibn al-Athîr X, p. 34.

10) Recueil Seldj. II, p. 13 penult. wabijedihi al-burda wal-ḳaḍîb.

11) Jezîd b. al-Welîd. Al-Sujûṭî, Taʾrîch al-chulafâʾ p. 98, 4 u.

kratische Charakter ihres Chalifates veranschaulicht und die ausschliessliche Berechtigung der Besitzer dieses Kleinods auf das theokratische Amt anderen Prätendenten gegenüber erwiesen werden. Der Prinz und Dichter ʿAbdallâh ibn al-Muʿtazz macht dies Argument den ʿAlîden gegenüber geltend, um ihre Ansprüche zurückzuweisen.[1]

Mit theokratischem Nimbus umgaben sie ihren Herrscherstab. Man spricht von dem „Lichte des Chalifats“,[2] ja sogar von dem „Lichte der Prophetie“, das die Stirne des Fürsten umstrahlt.[3] „Hârûn al-Rashîd — so wörtlich wird erzählt — erlaubte es, dass man ihn mit Dingen lobte, mit welchen nur die Propheten gerühmt zu werden pflegen, er missbilligte dies nicht und wies es nicht zurück“.[4] Eifrige Verehrer gebrauchen bei der Erwähnung der Chalifen die Eulogie,[5] die sonst nur nach dem Namen des Propheten gestattet ist und nur von eifrigen Shiʿiten auch von ʿAlî und ʿAlîden gebraucht wird. Besondern Segen lässt man aus der persönlichen Erscheinung und Gegenwart des Chalifen ausstrahlen.[6]

Die Anhänglichkeit an diese geheiligte Person ist ein integrirendes Moment des muhammedanischen Glaubens. „Wer nicht an den Amîn Allâh, den Vertrauensmann Gottes, — darunter ist der Chalife verstanden[7] — festhält, dem nützen die fünf Ṣalawât nichts“.[8] Während für den Chalifen der patriarchalischen Zeit das Epitheton „der Beste der Ḳurejshiten“ genügte,[9] — Abû Bekr lehnte beim Antritt der Herrschaft sogar diese Zu-

---

1) Ḳuṭb al-dîn Chron. Mekka p. 154, 8. Gegen dieses Gedicht des Ibn al-Muʿtazz richtete der ʿalîdenfreundliche Dichter Ṣafî al-dîn al-Ḥillî (st. 750) ein Widerlegungsgedicht in demselben Versmaasse und mit demselben Reimbuchstaben; aus demselben sind die ʿabbâsidisch-ʿalîdischen Streitpunkte zu ersehen. Al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, p. 243 f.

2) Iṣḥâḳ al-Mauṣilî Aġ. V, p. 116, 7.

3) Recueil Seldj. II, p. 237, 4.

4) Aġ. XII, p. 18, 8 v. u.

5) Emîr al-muʾminîn ṣalawât Allâh ʿalejhi, Rec. Seldj. II, p. 240 ult.

6) Dafür findet man viele Beispiele in jenen Stellen der Seldschukenchronik des ʿImâd al-dîn al-kâtib al-Iṣfahânî (resp. Al-Bundârî ed. Houtsma), in welchen der Chalife, ein machtloser Schatten zu jener Zeit, in welcher die Ereignisse dieser Chronik spielen, hin und wieder auftritt, z. B. barakat ḥarakatihi II, p. 289 ult. ff.

7) Wir begegnen der Anwendung dieses Titels allerdings auch in den ältesten Zeiten (Anrede des Dichters Hauḍa an ʿOmar I., Chizânat al-adab I, p. 166, 23) und mit Bezug auf umejjâdische Herrscher. Al-Masʿûdî V, p. 309, 1. 458, 6; auch von den Umejjaden in Spanien, Al-ʿIḳd II, p. 360, 11. 21.

8) Al-Namirî vom Chalifen Hârûn al-Rashîd:

Man lam jakun bi'amîni-llâhi muʿtaṣiman * falejsa bil-ṣalawâti-l-chamsi jantafiʿu

Aġ. XVII, p. 142, 3; der vordere Halbvers anders Aġ. XII, p. 20, 13.

9) ʿOmaru chejru Ḳurejshin. Abû Ḥanîfa Dîn. p. 190, 11.

muthung ab[1] — lassen sich die ʿAbbâsiden von ihren Hofpoeten mit einem Titel auszeichnen, der sonst nur dem Propheten[2] zuerkannt wurde: „der Beste der Geschöpfe“,[3] und endlich hören sie diesen Titel so lange, bis sie ihn in ihren eigenen Reden von sich selbst anwenden.[4]

Das umejjadische Geschlecht wurde von ihnen wegen seiner Gottvergessenheit und Religionswidrigkeit gestürzt;[5] der zunächst durch den Wütherich Abû Muslim — dem Mann mit dem „Ungläubigen-Knüttel“[6] — bewirkte staatliche Umsturz sollte in erster Linie als eine Festbegründung der Säule des Dîn betrachtet werden.[7] Die neue Dynastie wurde unduldsam gegen die freie Religionsübung anderer Confessionen; darin bezeichnet sie einen wahren moralischen Rückschritt im Vergleich zu den Umejjaden.[8] Ihre Vertreter selbst geben sich, wenigstens nach aussen hin, den Anschein, als wären sie gekommen, um ein Regiment im Sinne des Propheten und der alten Chalifen zu inauguriren.

„Es hat neubelebt der Emîr al-muʾminîn Muḥammed die Sunna's des Propheten, mit Bezug auf Erlaubtes und Verbotenes“,

so rühmt der Dichter Merwân b. Abî Ḥafṣa, ein Client des Umejjaden Merwân b. al-Ḥakam, den Chalifen Al-Mahdî, und dieser hörte sehr gern dies Compliment; die fürstliche Belohnung von 60,000 Dirham und ausgesuchte Prachtgewänder wurden dem Dichter für die Ruhmesḳaṣide zu theil, deren Glanzpunkt diese Zeile bildete.[9] Ausser ʿOmar II. hätte man dieselbe wohl keinem Umejjaden widmen können, aber Al-Mahdî war nicht der einzige ʿAbbâside, von welchem man solche Ruhmesworte anwenden konnte.[10]

1) walastu bichejrikum, Al-Ṭabarî I, p. 1829, 3.

2) Selbst der Prophet lehnt, nach einer Tradition, diese Anrede ab, welche nur dem Ibrâhîm zukommen soll. Abû Dâwûd II, p. 173. Im Heidenthum war man in den Ruhmesḳaṣiden mit diesem Titel sehr freigebig, Al-Nâbiġa 18: 5; ʿAbd Jaġûth, Aġ. XV, p. 75, 23 chejr al-barijjati wâlidan warahṭan (vgl. Zuhejr 4: 4 = Landberg p. 146 v. 2 chejri-l-budâti wasejjidi-l-ḥaḍri), und auch in muhammedanischer Poesie klingt zuweilen der freie Gebrauch nach, den die alten Dichter von diesem Titel machten, z. B. Ibn Hishâm p. 801, 1, Aġ. XI, p. 68, 21, vgl. Jâḳût II, p. 886, 2.

3) Mit Bezug auf Al-Amîn Aġ. XXI, p. 17, 7, auf Al-Mutawakkil Jâḳût II, p. 87, 21, vgl. Al-Ṭabarî III, p. 2098, 13.

4) Al-Ḳâʾim sagt: naḥnu Banû-l-ʿAbbâs chejru-l-nâs, Recueil ed. Houtsma p. 20, 17.

5) Abû Ḥan. Dînaw. p. 367, 18. Al-Jaʿḳûbî II, p. 427, 15.

6) vgl. Houtsma, Biḥ'afrid, in WZKML. III, p. 36. vgl. über kâfir kûbât Aġ. IV, p. 93, 21, van Gelder, Mochtâr, de valsche profeet p. 73.

7) Aġ. XXI, p. 87, 2 washidta rukna-l-dîni.

8) s. ein Beispiel in meinem Aufsatz ZDMG. XXXVIII, p. 674.

9) Aġ. IX, p. 45, 20 aḥjâ amîru-l-muʾminîna Muḥammadun * sunana-l-nabijji ḥarâmahâ waḥalâlahâ.

10) Al-Mutawakkil, oben p. 21 Anm. 9.

Um alle Welt tragen die Fürsten gerne in diesem Sinne werkthätige Frömmigkeit zur Schau. Hochmüthiges Benehmen finden wir wohl nur bei den ersten Vertretern der ʿabbâsidischen Dynastie; die Barmekiden haben viel dazu beigetragen. Aber fast undenkbar wäre mit Bezug auf einen Umejjadenfürsten der Bericht von der Demuth, die dem Mutawakkil, diesem Ungeheuer an Grausamkeit und Rachsucht, nachgerühmt wird. Als dieser Chalife dem versammelten Volke am Feste des Ramaḍânausganges pontificirte, da entfaltete die Bevölkerung ungeheuere Kundgebungen der Huldigung. Im Umfang von vier Meilen drängen sich Menschenmengen heran, um dem in die Moschee einziehenden Chalifen zu huldigen. Als dieser wieder in seinen Palast zurückgekehrt war, da legte er eine Hand voll Staub auf sein Haupt.[1] „Ich habe — so sprach er dabei — diese huldigende Menschenmasse geschaut; nun aber wird es gut sein, dass ich mich vor Gott demüthige".[2]

Diese Chalifen unterwarfen sich auch bezüglich ihrer eigenen Person dem göttlichen Gesetz, wie sie dies auch von den Unterthanen fordern. Erst unter den ʿAbbâsiden wurde es möglich, dem Chalifen das Epitheton „gottesfürchtig" zu geben.[3] Schon Al-Manṣûr lässt einen Process, den einer seiner Unterthanen gegen ihn führte, durch einen nach dem religiösen Gesetz urtheilenden Richter schlichten. Wenige Fürsten aus der umejjadischen Dynastie hätten sich dies gefallen lassen und ein verhältnissmässig unparteiischer Geschichtsschreiber der beiden Dynastien macht bei dieser Gelegenheit die Bemerkung, dass sich die Imâme vor den Königen (darunter sind wohl die umejjadischen Fürsten gemeint, s. oben p. 31) dadurch auszeichnen, dass sie sich gern den Anordnungen des Religionsgesetzes unterordnen (bil-tawâḍuʿ ilâ awâmir al-sharîʿa).[4] Dies sollte ihren religiösen Nimbus erhöhen.

Während der Blüthezeit der ʿAbbâsidenherrschaft geht es zwar am Hofe zu Baġdâd nicht weniger munter zu als früher am Umejjadenhofe in Damaskus. Zwar nistet sich auch an dieser Stätte des Frohsinns der pietistische Geist ein — im Harem der Zubejda (Gattin des Hârûn al-Rashîd) summen hundert Odalisken „wie in einem Bienenkorbe" den Koran[5] —; aber im allgemeinen kümmert man sich da nicht viel um die kleinlichen Verordnungen des Gesetzes. Es wird heiter gesungen und wacker gezecht; während die Theologen über das Ḥadd des Weintrinkens disputiren, schwelgen der Emir der Rechtgläubigen und seine Höflinge in Gesellschaft von

1) vgl. ZDMG. XLII, p. 590 Anm. 3. 2) Al-Ṭabarî III, p. 1455.

3) Abû Nuwâs bei Fachr al-dîn al-Râzî in Freytag's Chrestom. arab. p. 87, 3 v. u.

4) Fragmenta hist. arab. p. 269, 9.

5) Abû-l-Maḥâsin I, p. 632, 3 f.

Sängerinnen und lustigen Personen im Genuss des verbotenen Getränkes.[1] Der Chalife Al-Mutawakkil, der das unter seinen Vorgängern geschwächte orthodoxe Dogma wieder herstellte, war in seinem Palast ein maassloser Trunkenbold.[2] Diese Seite des baġdâder Hoflebens hat Kremer in einem lebensvollen Bilde geschildert, auf welches wir hier verweisen.[3] Aber es ist im Auge zu behalten, dass neben diesem innern Leben des Hofes eine dieser Lebensart geradezu entgegengesetzte Bethätigung des religiösen Interesses, wie dieselbe früher nicht denkbar war, bequem einhergeht. Im öffentlichen, zumal im officiellen Leben, musste das religiöse Gesetz eingehalten werden. Unter den umejjadischen Chalifen konnte man ein Weingelage selbst in der Moschee abhalten;[4] Aehnliches war unter den ʿAbbâsiden geradezu undenkbar. Der Chalife, der mit seinen Höflingen ein munteres Leben führt, trägt diese Lebensweise nicht aus dem Palast hinaus. Für die Aussenwelt will er den Imâm, den Träger einer religiösen Würde, darstellen und die Gesetze der Religion bethätigen und bethätigen lassen.[5] Der Chalife Al-Ḳâhir (320—22), der die strengsten Maassregeln gegen Weintrinker, Sänger und Sängerinnen ergreift, „war kaum jemals in nüchternem Zustande anzutreffen".[6] Es fanden sich Leute, welche die Heuchelei, die in einem solchen Vorgang enthalten war, nicht unbeachtet liessen. „Sie (der Chalife und seine Höflinge) trinken Wein und verhängen dabei die gesetzliche Strafe gegen andere Trinker" — so lässt man Sufjân al-Thaurî in einer derben Epistel an Hârûn al-Rashîd die religiösen Zustände kennzeichnen.[7] „Während seine (des Ibn Abî Duwâd) Genossen bis in den frühen Morgen hinein trinken — sagt ein Dichter — halten sie gründliche Untersuchungen über das Erschaffensein des Koran".[8]

Ein hervorragendes Interesse für die Fragen der religiösen Lehre wird nun von oben her patronisirt. Es ist nicht wenig bezeichnend, dass selbst während der Trinkgelage über religiöse Stoffe (fî amr al-dîn wal-maḏâhib) disputirt wird.[9] Selbst die Freisinnigsten unter den ʿabbâsidischen Chalifen — wie Al-Maʾmûn — bethätigen ihren Liberalismus durch die Begünstigung religiöser und dogmatischer Speculation. Soll ja Al-Maʾmûn selbst einige

1) Scenen, wie Aġ. XXI, p. 239 oben, gehören zu den häufigen Bildern aus dieser Zeit.

2) Man sehe nur das Fragm. hist. arab. p. 554 unten f. Erzählte.

3) Culturgeschichte des Orients II, p. 62—86.

4) Abû-l-Maḥâsin I, p. 242.

5) vgl. Aug. Müller, Der Islam I, p. 470. 537.

6) Abû-l-Maḥâsin II, p. 254.

7) Al-Ġazâlî bei Al-Damîrî (s. v. al-faras) II, p. 256, 1.

8) Bei Al-Sujûṭî, Taʾrîch al-chulafâʾ p. 142, 3.

9) Aġ. VI, p. 179.

theologische Abhandlungen verfasst haben.[1] Die anscheinend liberalen Lehren, welche die vom Chalifenhofe ausgehende „fanatische Verständigkeit“ — das Wort ist von Karl Hase[2] — zur Herrschaft bringen will, verbreiten sie mit den Mitteln des religiösen Fanatismus, nicht im Namen der Denkfreiheit, sondern in dem Glauben, dass diese Lehren dem orthodoxen Dogma entsprechen,[3] ganz so wie ihre bilderstürmenden Collegen in Byzanz der Bilderverehrung nicht im Namen des gesunden Menschenverstandes, sondern im Namen des rechtgläubigen Dogmas den Krieg erklärten. Die Inquisitoren des Liberalismus waren womöglich noch gräulicher als ihre buchstabengläubigen Brüder; jedenfalls ist ihr Fanatismus widerlicher als jener ihrer eingekerkerten und misshandelten Opfer.

Der umejjadische Prinz war weltlich erzogen worden. Von muhammedanischem Gesichtspunkte konnte man unter diesen Prinzen Leute finden, die zum Verrichten des Gebetes vor der Gemeinde untauglich sind und deren Zeugenschaft im Sinne des religiösen Gesetzes ungültig ist.[4] Was muss das für eine Atmosphäre gewesen sein, in welcher Al-Walîd II. erwuchs, der kaum 110 Jahre nach dem Propheten die Drohung des Korans gegen den „hartnäckigen Widersacher (14: 8, 9)[5] damit beantwortete, dass er den Koran als Zielscheibe seiner Pfeile benutzte und dabei die Worte sprach:

„Du schleuderst Drohungen gegen die verstockten Widersacher; nun denn, ich selbst bin der verstockte Widersacher.

„Wenn du am Tag der Auferstehung vor deinem Gott erscheinst, so sage nur: Mein Herr, mich hat Al-Walîd zerrissen“.[6]

In diesen Leuten war der arabische Heide lebendig geblieben. In dem Erziehungsgange des ʿabbâsidischen Prinzen spielt das theologische Element eine hervorragende Rolle. Al-Maʾmûn muss die Vorträge von Fuḳahâʾ und Muḥaddithîn anhören,[7] und dies erklärt sein fortdauerndes Interesse für die Feinheiten der muʿtazilitischen Dogmatik. Als Hârûn al-Rashîd von dem grossen Werke des Muhammed b. al-Ḥasan al-Shejbânî über das muhammedanische Kriegsrecht Kenntniss bekam, verhielt er die Prinzen, den Collegien, in welchen der Verfasser dies Werk vortrug, in

1) Fihrist p. 116.

2) Handbuch der protestantischen Polemik (1. Aufl.) p. 321.

3) vgl. ZDMG. XLI, p. 68 unten.

4) Fragm. hist. arab. p. 131, 5 v. u.

5) Fromme Leute werden wohl dies Koranwort auf ihn bezogen haben, Al-Masʿûdî V, p. 360 ult., sowie auf Jezîd I., Abû Ḥan. Dîn. p. 279, 11, auf Muʿâwija I., Al-Masʿûdî ibid. p. 99, 4, auf Al-Ḥaǧǧâǧ, ibid. p. 337 ult.

6) Al-Masʿûdî VI, p. 10. Man findet über die Freiheit dieses Umejjaden in religiösen Dingen interessante Daten in Aġ. VI, p. 141, Fragm. hist. arab. p. 114.

7) Al-Jaʿḳûbî II, p. 501, 3, man vgl. dazu Fragm. p. 321, 11.

Begleitung ihres Erziehers anzuwohnen.[1] Dies Interesse der ʿAbbâsiden für die kanonischen Studien nimmt in dem Verhältnisse zu, wie ihr politischer Einfluss durch Statthalter und Emporkömmlinge ihnen entrissen wird.[2] Je weniger sie wirklich Könige sind, desto mehr werden sie zu Imâmen. Je weniger sie in den Dingen dieser Welt mitzureden haben, desto mehr umgeben sie sich mit pompösen theokratischen Titeln und spenden hochtrabende Epitheta (alḳâb) ihren Vasallen und Getreuen.[3] Diese Alḳâb werden mittels Decret verliehen[4] und auf dieselbe Weise wurde einem bereits ertheilten Ehrennamen ein neuer hinzugefügt.[5]

„Warum sehe ich die Banû-l-ʿAbbâs so viele Kunja's[6] und Ehrennamen erfinden?
„Wenig sind die Drachmen in den Händen unseres Chalifen; darum spendet er den Leuten Titel" —

so belustigt sich hierüber im IV. Jahrhundert der Dichter Abû Bekr al-Châriẓmî.[7] Wir sehen aus diesem Beispiel, dass die Dichter jener Zeit, in welcher die weltliche Macht des Chalifen zu Gunsten emporgekommener Vasallen abdiciren musste, sich mit ihrem Spott bis an den Thron heranwagten. Abû Jaʿlî ibn al-Habbârijja (st. 504),[8] der selbst den Beinamen Al-ʿAbbâsî führte, nennt in einem satirischen Zeitbild den Chalifen

„den armseligen Muḳtadî, ohne Verstand, noch Einsicht, noch Gefühl".[9]

Von dem baġdâder Dichter des V. Jahrhunderts, Hibat Allâh b. al-Faḍl ibn al-Ḳaṭṭân (st. 498) berichten die Literaturhistoriker ausdrücklich, dass sich seinem Spotte niemand entziehen konnte, là al-chalîfa walâ ġejruhu „weder der Chalife noch sonst jemand".[10]

---

1) Al-Sarachsi in der Einleitung zu seinem Sharḥ kitâb al-sijar al-kabîr fol. 5a.

2) Ein Historiker drückt dies Verhältniss mit den Worten aus: der Chalife war maḥkûm ʿalejhi, Additamenta zu Ibn Challikân ed. Wüstenfeld I, p. 34, 2.

3) Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 190 ff. ZDMG. XXVIII, p. 306. Kremer, Gesch. d. herrsch. Ideen p. 417.

4) vgl. Derenbourg, Ousama ibn Mounkidh un émir Syrien etc. I, p. 15 Anm. 2.

5) Al-bajân al-muġrib I, p. 283. Es kam später auch dies vor, dass nach dem Tode des Vaters der Sohn das Laḳab des letztern erbte, so ist ersichtlich aus Ibn Abî Uṣejbiʿa II, p. 26. 109 (VI. Jhd. Aegypten). 6) Th. I, p. 267.

7) Jatîmat al-dahr IV, p. 145:
mâ lî raʾejtu banî-l-ʿAbbâsi ḳad fataḥû * mina-l-kunâ wamina-l-alḳâbi abwâbâ
ḳalla-l-darâhimu fî kaffej chalîfatinâ * hâdâ faʾanfaḳa fî-l-aḳwâmi alḳâbâ.

8) vgl. über sein poetisches Werk Derenbourg, Manuscrits arabes de l'Escurial I, p. 318 nr. 474.

9) Recueil Seldj. ed. Houtsma II, p. 65, 11.

10) Al-Kutubî, Fawât al-wafajât II, p. 314, 25.

Unter den Zeichen der gesteigerten theokratischen Würde der ʿabbâsidischen Herrscher ist das ausdrucksvollste die Erscheinung, dass der bereits in früherer Zeit[1] angewendete Titel: Chalîfat Allâh „Stellvertreter Gottes" und mit diesem synonyme Bezeichnungen in ihrer Anwendung auf den Chalifen immer geläufiger und allgemein üblicher, ja geradezu volksthümlich[2] werden. Wenn sich der Umejjade so nennen liess,[3] so sollte der anmaassende Titel wohl nur der Ausdruck der unumschränkten Machtfülle des Herrschers gelten; unter den ʿAbbâsiden[4] wird er mit theokratischem Inhalt ausgestattet, im Einklang mit der Gesammtanschauung von der Natur und dem Pflichtenkreis des Chalifates.[5] Der ʿabbâsidische Chalife betrachtet sich als den Vergegenwärtiger der „Herrschaft Gottes auf Erden",[6] ja sogar als den „Schatten Gottes auf Erden"; er soll in eigener Person die Macht vorstellen, von welcher man lehrte: al-sulṭânu ẓillu-llâhi fî-l-arḍi ja'wî ilejhi kullu malhûfin „die Regierung ist der Schatten Gottes auf Erden, jeder Trübselige findet Zuflucht in demselben".[7] Was in diesem dem Propheten zugeschriebenen Lehrsatze von dem Institut der weltlichen Obrigkeit

---

1) In Bezug auf ʿOthmân, Ḥassân b. Thâbit, Dîwân p. 98, 15.

2) In Tausend u. eine Nacht 894 ed. Bûlâḳ 1279 IV, p. 198, 7. 5 v. u. lässt man die Marjam al-zunnârijja den Chalifen Hârûn als „Chalîfat Allâh fî arḍihi" anreden; es ist nicht nöthig, darin irgend eine polemische Beziehung (ZDMG. XXXIV, p. 613) zu suchen.

3) Bezeichnend ist die Anrede des Miskîn al-Dârimî an die um Muʿâwija I. versammelten Umejjaden, Banî chulafâ'i-llâhi, Aġ. XVIII, p. 71 penult. Nach Al-Ṭabarî II, p. 78, 10 hätte der Dichter Ḥâritha b. Badr Muʿâwija I. mit diesem Titel angeredet. vgl. Al-Masʿûdî V, p. 105, 1. 152, 7. 330, 6 (ʿAbdalmalik); in einem Kameeltreiberlied Aġ. XV, p. 6, 12 heisst ʿAbdalmalik Chalîfat Allâh.

4) Aġ. III, p. 95, 5; IX, p. 44, 4; XXI, p. 128, 5. Al-Mâwerdî ed. Enger p. 22 imâm al-muslimîn wa chalîfat rabb al ʿâlamîn, Al-ʿIḳd III, p. 30, 3 v. u., vgl. ibid. p. 32, 14. Al-Ṭabarî III, p. 2177, 9 in einem Edicte des Muʿtaḍid werden die ʿAbbâsiden genannt: Chulafâ' Allâh wa'aimmat al-hudâ.

5) Erst in späterer Zeit wird in völlig theoretischer Erörterung dieser Titel von den Theologen als unzulässig befunden. Al-Nawawî, der in seinem Manthûrât fol. 32ª dieser Frage einen eigenen Paragraphen widmet, findet, dass es nicht statthaft sei, diesen Titel zu gebrauchen; nur Adam und David, von denen derselbe im Koran gebraucht wird, könne er zukommen. Auch Ibn Chaldûn bespricht diese Streitfrage gelegentlich der Darstellung seiner Theorie des Chalifates, Muḳaddima p. 159 ult.

6) Al-Ṭabarî III, p. 426, 16. Al-Manṣûr sagt von sich: innamâ anâ sulṭân Allâh fî arḍihi.

7) Bei Al-Shejbânî, Kitâb al-sijar fol. 8ᵇ = Wiener Jahrbücher der Literatur XL, p. 50 nr. 24 findet sich bereits dieser Lehrsatz; nach Ansâb al-ashrâf p. 33 oben wendet bereits der Umejjade ʿAbdalmalik diesen Spruch an, aber man darf auch hier voraussetzen, dass da eine später aufgekommene Auffassung in die ältere Zeit hineingetragen ist.

gelehrt wird, das liessen die ʿAbbâsiden gern auf ihre Person beziehen.[1] Noch im VIII. Jahrhundert wird der von Mamlukensultanen gehütete Scheinchalife in Aegypten in einer lächerlichen Huldigungsurkunde „der Statthalter Gottes auf Erden" betitelt (nâʾib Allâh fî arḍihi).[2] Von den ʿabbâsidischen Chalifen wurden diese prunkvollen theokratischen Titel, die den Zeitgenossen um so hohler erscheinen mussten, je weniger wirkliche Macht derselben entsprach, zu allen Zeiten und in allen Ländern auf die thatsächlichen weltlichen Machthaber,[3] von schmeichlerischen Höflingen oft auch auf kleine Duodezfürsten übertragen.[4] Die othmanischen Sultane hielt man, als die Vormacht des Islam für besonders berechtigt, diesen Titel der alten Chalifen anzunehmen,[5] ebenso wie man auch die Benennung Chalîfat Allâh auf sie übertrug.[6]

Aus dem weiten Gebiete staatlicher Herrschaft muss sich der Herrscher aus dem Hause der ʿAbbâsiden mit dem ihm kümmerlich verbliebenen

---

1) Al-Masʿûdî VII, p. 278 ẓill Allâh al-mamdûd bejnahu wabejna chalḳihi, vgl. ibid. VIII, p. 135. al-ẓill al-imâmî Recueil ed. Houtsma II, p. 242, 2. vgl. Al-Thaʿâlibî, ZDMG. V, p. 180 nr. 12. Die Shîʿiten nennen so ihren Ṣâḥib al-zamân, Keshkûl p. 88, 10.

2) Al-Sujûṭî, Taʾrîch al-chulafâʾ p. 198 penult. (Fachr al-dîn al-Râzî nennt in einem Passus seiner Waṣijja bei Ibn Abî Uṣejbiʿa II, p. 28, 9 Muhammed nâʾib Allâh.) Man wurde mit diesem Titel ebenso freigebig wie mit dem „Gottesschatten". Nicht nur die Sultane von Marokko, sondern kleine indische Duodezfürsten nennen sich „Stellvertreter Gottes". Snouck, Kritik der Beginselen v. V. d. B., 2. St. p. 68.

3) Der persische Dichter Saʿdî spendet den Titel dem Ilchân (sâje-i-chudâ, ZDMG. IX, p. 135 v. 80) ebenso wie dem Atabeg Muẓaffar al-dîn b. Saʿd ibn Zengî (Gûlistân, Dîbâǵe ed. Gladwin p. 7, 10). Der Tatarenfürst Oelǵejtu Chudâbende wird von seinen Leuten mit diesem Titel geehrt (bei Fleischer, Codd. bibl. Senat. Lips. p. 352a), ebenso wie der spätere tartarische Eroberer Muḥammed Schejbânî von seinem Panegyriker tingri sâjesi und chalîfe-i-Raḥmân genannt wird (Die Schejbaniade ed. Vámbéry p. 22 v. 27, vgl. ẓill-i-chudâ ibid. p. 266 v. 103). Denselben Titel gab man auch den Mamlukensultanen in Aegypten, Al-Ḥasan al-ʿAbbâsî, Âthâr al-uwal fî tartîb al-duwal p. 69.

4) So nennt man den Naṣridenfürsten in Andalusien, M. J. Müller, Geschichte der westl. Araber p. 15, 8. Der moderne Philologe Fâris al-Shidjâḳ redet den Bey von Tunis an: ẓill al-ilâhi, ZDMG. V, p. 252 v. 52.

5) Der Eroberer von Konstantinopel, Sultan Muḥammed II., wird von Mollâh Chôǵa-zâde (dem Vater des bekannten Tâshköprü-zâde), der im Auftrage des Sultans nach dem Muster von Al-Ġazâlî's gleichnamigem Werke ein dogmatisch-polemisches Werk unter dem Titel Tahâfut al-falâsifa schrieb, in der Einleitung zu diesem Werke (ed. Kairo p. 3, 18) ẓill Allâh ʿalâ-l-ʿâlamîn genannt. vgl. auch Ḳuṭb al-dîn, Chron. d. St. Mekka p. 4. 3 v. u.; 6, 9. 17; 330, 12; ZDMG. XIII, p. 179, 21. XV, p. 319, 3 v. u. XLII, p. 577 v. 24; Mélanges orient. (Paris 1883) p. 83 penult.; II (1886), p. 75.

6) Fleischer, Kleinere Schriften III, p. 112.

Privilegium begnügen, dass sein Name auf den Münzen erscheine und auf den Kanzeln ertöne (al-sikka wal-chuṭba). Al-Muṭîʿ (334—363) ist so weit, dass er dem Bachtijâr, der vom Chalifen die Geldmittel zur Bekämpfung der in der Residenz wüthenden Unruhen beansprucht, die Antwort ertheilen kann: „Unter den Verhältnissen, unter denen ich mich befinde, da ich gar kein Recht geniesse, über die Einkünfte des Staats zu verfügen, habe ich nicht die Verpflichtung, die Mittel für die Wohlfahrt der Muslimîn herbeizuschaffen; diese Pflicht hat jener, der die Macht besitzt, ich besitze nichts mehr als die Chuṭba".[1] Aber selbst dieser letzte Rest von äusserer Kundgebung der Herrschaft hatte damals bereits aufgehört, wie unter den Umejjaden (vgl. oben p. 41) die Machtfülle des Herrschers zu veranschaulichen. Der gedemüthigte Chalif mag nicht mehr persönlich am Versammlungsplatz an der Spitze des Volkes erscheinen, um den Ritus selbst zu verrichten; Al-Râḍî (322—329) war der letzte, der das Minbar bestieg.[2] „Münze" und „Chuṭba" wird denn auch bald ein Sprichwort für lächerliches Formenwesen und wesenlosen Schein;[3] denn so wie auf den Münzen die Namen der wirklichen Herrscher — einmal sogar der einer Frau, die sich auf den Münzen „Königin der Muslimîn" (malikat al-muslimîn) nennen konnte[4] — neben denen der Chalifen erscheinen, so lassen jene auch ihre Namen von den Kanzeln ertönen.[5] Für das allmälige Versiegen aller weltlichen Macht entschädigt sich der Imâm durch salbungsvolle Exhorten,[6] die er als reli-

1) Ibn al-Athîr VIII, p. 222 ann. 361.

2) Abû-l-Maḥâsin II, p. 294, 4.

3) Gegen Ende der baġdâder Herrschaft entstand das arabische Sprichwort ḳanîʿa fulân bil-sikka wal-chuṭba „er begnügt sich mit der Münze und mit der Chuṭba", um auszudrücken, dass jemand einer Sache nur äusserlich, nur der Form nach, Herr ist, im Wesen aber nichts zu sagen hat. Al-Fachrî p. 38.

4) Nämlich im VII. Jahrhundert die ägyptische Fürstin Shaġarat al-durr; über einen solchen Dînâr (im British Museum) siehe Bulletin de l'Institut égyptien II. Serie nr. 9 (1888) p. 114 ff.

5) Die Sikka-beispiele bietet reichlich die Betrachtung der Münzen jener Theilherrscher; beispielsweise führe ich an: Journ. of Roy. As. Soc. 1886 p. 515. Der erste, dessen Name neben dem des Chalifen in Baġdâd in der Chuṭba erwähnt wurde, war der Bûjide ʿAḍud al-daula, Ibn al-Athîr VIII, p. 229 ann. 367. Ein Bûjide rühmt von sich: Asmâʾunâ fî waġhi kulli dirhamin * wafauḳa kulli minbarin lichâṭibi (Jatîmat al-dahr II, p. 6). In den Provinzen wurde der Name des Regenten auch vor dem oben angegebenen Datum in der Chuṭba erwähnt. Al-Mutanabbî sagt von Sejf al-daula, dass seine Namen auf allen Kanzeln ertönen, auf keinem Dînâr und Dirham fehlen (Rosen-Girgas, Arab. Chrestom. p. 544 v. 9). In der Residenz scheint man das Privilegium des Chalifen länger respectirt zu haben. Ueber die Zustände in Aegypten findet man interessante Details bei Al-Sujûṭî, Taʾrîch al-chulafâʾ p. 200, 14. Âthâr al-uwal p. 119. 120.

6) z. B. Recueil ed. Houtsma II, p. 174 unten.

giöses Oberhaupt dem ungleich mächtigern Vasallen beibringt, indem er ihm die Investitur ertheilt, welche dieser nicht missen mag,[1] weil er im Besitze dieser durch den Imâm ertheilten Weihe vor dem Volke sich um so mehr Geltung zu verschaffen meint. Die Anerkennung der Macht dieser Vasallen gilt auch dem Chalifen als unbestrittene Thatsache; dieser hat höchstens noch die Rolle des Friedensrichters, wenn zwischen verschiedenen Theilfürsten ein Streit obwaltet.[2] Dies Amt übt er kraft seiner Befugniss als geistliches Oberhaupt des Islam. An die Stelle des Herrschers tritt allmälig der Pontifex, und immer mehr kehren die Vertreter dieser Würde den geheiligten geistlichen Charakter ihres Amtes hervor, mit welchem sie dem Volke, welches ohnehin geneigt war, die Person des Chalifen als eine von Gott bevorzugte und besonders begnadete zu betrachten,[3] nicht wenig imponirten. Man nährte den Glauben, dass die Person des Chalifen eine Stütze der Weltordnung sei. Wenn er getödtet würde, würde — so glaubte das Volk, trotzdem es der Chalifenmorde genug erfahren hatte — der regelmässige Lauf der Natur gestört, die Sonne verdüsterte sich, der Regen würde versagen und alle Vegetation verdorren.[4] Selbst die mächtigen Vasallen, deren Gefangener der Chalife eigentlich war, scheinen an seine Person eine gewisse heilige Scheu geknüpft zu haben, wie Ibn Chaldûn dies ausdrückt: jadînûna bi-ṭâʿati-l-chalîfati tabarrukan, d. h. sie bekannten sich zum Gehorsam des Chalifen, weil sie aus demselben göttlichen Segen erhofften.[5] Sie trugen Bedenken, den machtlosen Insassen des Chalifenpalastes von Baġdâd anzugreifen, sie betrachteten eine jede Widersetzlichkeit gegen ihn als ominös (shuʾm).[6] Es käme, so glaubte man, der Kriegführung gegen Gott gleich, wenn man sich erkühnte, gegen den Imâm kriegerisch aufzutreten.[7] Nur solcher abergläubigen Scheu hatte jene Autorität ihr schattenhaftes Dasein zu verdanken, bis dass Hûlâgû Chân den letzten arabischen Herrscher in Baġdâd hinrichten liess. Da konnte man ja sehen, dass — wie der persische Dichter Saʿdî sagt — „der Tigris vor Baġdâd auch ohne Chalifen seinen Lauf ruhig fortsetzt“.[8]

---

1) s. die Darstellung Kremer's in der Gesch. d. herrsch. Ideen d. Islams p. 417 f. Noch von den ägyptischen ʿAbbâsiden lassen sich weitab herrschende muhammedanische Fürsten die Investitur ertheilen; man findet eine interessante Schilderung bei Ibn Baṭûṭa I, p. 364 ff.

2) Beispielsweise bei Freytag, Chrestom. arab. p. 113, 11. ZDMG. VIII, p. 819.

3) Nach Fragm. hist. arab. p. 101, 11 hegte das Volk schon in früherer Zeit den Aberglauben, dass der Chalif nicht von der Pest betroffen werden könne.

4) Al-Fachrî p. 166.

5) Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 174, 9.

6) Recueil ed. Houtsma II, p. 152, 21. 236, 9.

7) ibid. p. 247 ult.

8) Gûlistân VIII, nr. 105 ed. Gladwin p. 249.

Diese Verhältnisse bereiten sich im III. Jahrhundert vor, um im Verhältniss zur Gestaltung der politischen Verhältnisse sich immer mehr zu befestigen. Mit der Abnahme der Macht geht das Steigen des theologischen Interesses parallel einher. Am Hofe des Chalifen Al-Muhtadî (255) sind die Theologen — dies sind ja die Ahl al-ʿilm — die angesehensten Leute.[1] Al-Mustaẓhir (487—512) entschädigt sich für die Uebermacht seiner seldschukischen Vasallen dadurch, dass er durch den Theologen Abû Bekr al-Shâshî al-Ḳaffâl ein Werk über die Differenzpunkte der Maḏâhib al-fiḳh schreiben lässt, das auch seinen Namen trägt (Al-Mustaẓhirî);[2] in seinem Auftrage hatte auch Al-Ġazâlî die Lehrmeinungen der Taʿlîmijja darzustellen.[3] Im Jahre 516 sitzt der Nachfolger dieses Fürsten als Zuhörer bei den theologischen Vorlesungen des Abû-l-futûḥ al-Isfarâʾînî.[4] Wenn wir einen Begriff von der Ingerenz des Chalifen am Ende des IV. und Anfang des V. Jahrhunderts gewinnen wollen, so mögen wir beispielsweise nur einen Blick in die Regierungsthätigkeit des Chalifen Al-Ḳâdir billâhi (381—422) werfen. Wir heben diesen Regenten heraus, weil gerade ihm eine Stärkung der centralen Regierungsgewalt nachgerühmt wird; er soll es gewesen sein, der den Einfluss der Türken und Dejlemiten abschwächte, die Autorität des Chalifates erneuerte und sich Gehorsam und Respect zu erzwingen wusste.[5] Aber in den wechselvollen Geschicken seines Reiches begegnen wir seinem Einflusse nicht. Der Historiker, dessen Worte wir soeben anführten, weiss keine anderen Regierungsmaassregeln dieses als energisch gerühmten Chalifen zu erwähnen, als folgende. Er maassregelte die Muʿtaziliten und Shiʿiten und andere dogmatische Dissidenten (arbâb al-maḳâlât);[6] in einem schriftlichen Erlasse verbot er dem Bûjiden Ġalâl al-daula, während der kanonischen Gebete die Trommeln rühren zu lassen — freilich musste er selbst diese Maassregel zurückziehen,[7] ebenso wie sein Nachfolger demselben Bûjiden den Titel Malik al-mulûk zugestehen musste (auch die Theologen durften nichts dagegen einzuwenden haben);[8] ein Prediger, der die Chuṭba in

1) Al-Jaʿḳûbî II, p. 617, 9.

2) Kairoer Katalog III, p. 224 ḥiljat al-ʿulamâʾ fî maḏâhib al-fuḳahâʾ.

3) Journal asiat. 1877, I, p. 42.

4) ZDMG. XLI, p. 64 Anm. 3. Noch weiter geht Al-Muḳtafî (530—555) Recueil ed. Houtsma II, p. 216 als Zuhörer eines beredten Theologen.

5) Ibn al-Athîr IX, p. 155.

6) anno 408 ibid. p. 114.

7) anno 418 p. 135.

8) anno 429 ibid. p. 171. vgl. Enger, De vita et scriptis Maverdii commentatio (Bonn 1851) p. 2 f.

uncorrecter Weise abhielt, wurde in Disciplinaruntersuchung gezogen.[1] Der Chalife selbst verfasste ein Werk über das sunnitische Bekenntniss.[2]

Je weniger wirkliche Herrschaft am Baġdâder Hofe vorhanden war, desto mehr brüteten die Theologen über das kanonische Staatsrecht, welches die Befugnisse des Chalifen in theoretisch abschliessender Weise wunderschön zu definiren wusste, in einer Zeit, in welcher der Chalife nur noch den ideellen Charakter eines Imâm inne hatte. Damals schrieb Al-Mâwerdî sein klassisches Handbuch des Staatsrechtes.[3] Freilich muss er bereits, den Verhältnissen der Zeit Rechnung tragend, einen Paragraphen der Frage widmen: was es mit dem Chalifate eines Herrschers auf sich habe, „welcher verhindert wird, seine Rechte auszuüben und dessen sich einer seiner Hülfsgenossen bemächtigt, um die Staatsangelegenheiten selbständig zu verwalten, ohne aber dabei sich gegen den Chalifen öffentlich aufzulehnen".[4]

VII.

Wir können aus der vorhergehenden Darstellung ersehen, dass die Regierung der ʿabbâsidischen Dynastie, sowohl zur Zeit ihrer Blüthe, als auch in der Epoche ihres Verfalles — als die trüben Verhältnisse der Zeit dem Einfluss und der Geltung des pietistischen Elementes immer mehr Raum verschafften — der Entwicklung des religiösen Gesetzes und der Pflege der öffentlichen Gesetzlichkeit in religiösem Sinne günstig war. Zur Blüthezeit dieser Dynastie, als ihre Vertreter die Vollgewalt der Regierung handhabten,[5]

1) Ibn al-Athîr ibid. p. 148.

2) ibid. p. 155 ṣannafa kitâban ʿalâ madhabi-l-sunnati. Näher wird der Inhalt dieses Werkes bestimmt von Ibn al-Ṣalâh, bei Al-Sujûṭî, Ta'rîch al-chulafâ' p. 165: „er behandelte in demselben die Vorzüge der Genossen, die Ungläubigkeit der Muʿtaziliten und jener, welche das Erschaffensein des Koran lehren; dies Buch wurde jeden Freitag in der Versammlung der Aṣḥâb al-ḥadîth im Ǵâmiʿ al-Mahdî in Anwesenheit vieler Zuhörer gelesen".

3) Die Gesichtspunkte dieses staatsrechtlichen Systems findet man in Kremer's Gesch. d. herrsch. Ideen des Islams p. 420 ff.

4) Constitutiones politicae ed. Enger p. 30 unten.

5) Namens des Zeitgenossen Muḥammed b. Salâm wird bezüglich des Chalifen Al-Manṣûr berichtet: Man fragte den Chalifen, ob nach der Erlangung so vieler weltlicher Güter noch etwas zu Ersehnendes für ihn übrig sei? Darauf soll er geantwortet haben: „Noch einen Wunsch hätte ich, den ich nicht befriedigt habe: auf einer Maṣṭaba sitzend von den Traditionsforschern umringt zu sein, während der Famulus (mustamlî, vgl. Kremer, Ueber die Gedichte des Labyd p. 28, Ibn Bashkuwâl p. 201 oben, Al-Ṭûsî, List of Shîʿa books p. 21, 11) mich fragt: Wen hast du hier erwähnt, gnade dir Gott?" d. h. er möchte Traditionen lehren. Al-Sujûṭî, Ta'rîch p. 104, 12. Fast wörtlich dasselbe wird jedoch auch hinsichtlich des Maʾmûn erzählt. ibid. p. 131, 23.

wurde die Entwickelung dieser Zustände durch die Hervorkehrung des religiösen Charakters, mit dem sich die Chalifen im Gegensatze zu ihren Vorgängern ausrüsteten, befördert. Diesem religiösen Charakter entsprach auch die lehrende Beziehung, in welche die Theologen der Zeit zum Hofe traten, sowie dem entsprechend die religiöse Richtung, welche die Herrscher im Sinne der von Theologen erhaltenen Belehrung der Handhabung der Rechtspflege und der Staatsverwaltung gaben. Mâlik b. Anas richtet ein Ermahnungen und Rathschläge enthaltendes Sendschreiben an Hârûn al-Rashîd,[1] — es scheint, dass dieses Sendschreiben in einer Handschrift des Escurial erhalten ist[2] —; derselbe Chalife forderte dem Theologen Abû Jûsuf, dem hervorragenden Schüler des Abû Hanîfa, ein Memorandum über die Regelung der Staatsabgaben und der Staatsverwaltung ab, um der Willkür, welche in diesen Zweigen des öffentlichen Lebens unter der umejjadischen Herrschaft um sich greifen konnte, zu steuern. Das Aufforderungsschreiben des Chalifen liegt nicht vor, aber wenn wir die Arbeit in Betracht ziehen, in welcher Abû Jûsuf dem ihm gewordenen Auftrage gerecht zu werden suchte, so können wir auf die Gesichtspunkte schliessen, welche zu jener Zeit im öffentlichen Leben zur Geltung gekommen waren. „Ich rathe dir an, so ermahnt er den Emîr al-mu'minîn,[3] zu bewachen, was Gott deiner Wachsamkeit überantwortet, und zu hüten, was Gott deiner Obhut anvertraut hat; du mögest in diesen Dingen nur auf ihn sehen. Handelst du nicht so, so werden dir die ebenen Pfade der Rechtleitung holperig werden, und deine Augen des Lichtes beraubt und ihre Spuren verwischt werden; die bequemen Pfade derselben werden sich einengen, du wirst billigen was verwerflich, und verwerfen was zu billigen ist. Widerstreite deiner Seele, wie ihr jemand widerstreitet, der den Sieg zu ihren Gunsten, nicht zu ihrem Nachtheil anstrebt. Denn der Hirt, dem von seiner Heerde etwas verloren geht, muss für den Nachtheil aufkommen, der durch seine Schuld entsteht . . . . Habe denn Acht, dass deine Heerde keinen Schaden erleidet, denn der Besitzer der Heerde könnte von dir den Ersatz des Schadens beanspruchen und sich von deinem Lohne schadlos halten für das, was du verloren gehen liessest. Ein Gebäude muss gestützt werden, bevor es dem Einsturze entgegengeht. Dir zu Gunsten ist, was du thust für jene, deren Angelegenheiten dir Gott zur Verwaltung anvertraut hat, dein Nachtheil ist es, was du davon vernachlässigst. So vergiss denn nicht, Sachwalter der Angelegenheiten jener zu sein, deren Wohl dir Gott anvertraut hat: so wird auch

1) Fihrist p. 199, 4.
2) Derenbourg, Manuscrits arabes de l'Escurial I, p. 384 nr. 556, 3.
3) Kitâb al-charâg p. 3 unten.

deiner nicht vergessen werden. Vernachlässige nicht, was zu ihrem Wohle gereicht, damit auch dein Wohl nicht vernachlässigt werde. Es wird dein Antheil an dieser Welt in diesen Tagen und Nächten nicht verloren gehen durch das häufige Bewegen deiner Lippen in der Erwähnung Gottes zum Tasbîḥ, Tahlîl, Taḥmîd, und dem Ṣalât für den Propheten der Barmherzigkeit und den Leiter auf dem rechten Wege. Gott in seiner Gnade, Barmherzigkeit und Nachsicht, hat die weltlichen Machthaber als Chalifen auf der Erde eingesetzt, er hat ihnen Licht verliehen, womit sie den Unterthanen alles, was ihnen in ihren tagtäglichen Angelegenheiten dunkel geworden, erleuchten, und ihnen klar machen, was ihnen von ihren Rechten zweifelhaft geworden. Womit aber die Machthaber vorleuchten, ist die Aufrechterhaltung der gesetzlichen Ordnungen (ḥudûd) und die Bewachung der Rechte eines jeden einzelnen durch Standhaftigkeit und klaren Befehl. Die Wiederbelebung der Sunnas, welche ein frommes Geschlecht eingeführt, nimmt die höchste Stelle ein, denn die Wiederbelebung der Sunnas gehört zu jenen guten Thaten, welche fortdauern und nicht zu Grunde gehen. Die Ungerechtigkeit der Hirten ist der Untergang der Heerde und dass man Unterstützung verlangt von anderen als zuverlässigen, guten (d. h. frommen) Leuten, ist der Ruin des Gemeinwesens". So liess sich der ʿabbâsidische Chalif berathen und dieser Geist durchzieht den ganzen Entwurf des Abû Jûsuf, in welchem er alle Gebiete der öffentlichen Staatsverwaltung auf Grundlage der Sunna zu regeln unternimmt und nicht müde wird, dem Chalifen die Lehre, die er ihm als Vertreter der göttlichen Ordnung in den soeben angeführten einleitenden Worten ertheilt, von Fall zu Fall zu wiederholen. „So wird uns vom Propheten überliefert, und ich bitte Gott, dass er dich einen von jenen werden lasse, die an seinen Thaten ein Beispiel nehmen (an jaǧʿalaka mimman istanna biffʿlihi)".[1] Hârûn war nicht der einzige Chalife, welcher die Gottesgelehrten hinsichtlich der Regierungsgesetze zu befragen für gut fand. Ohne jetzt noch die Daten aus der Zeit des Verfalles des Chalifates in Betracht zu ziehen, wollen wir nur erwähnen, dass auch Al-Muhtadî von dem Theologen Al-Chaṣṣâf (st. 261) ein Gutachten über die Verwaltungsgesetze abverlangte,[2] welches gleichfalls den Titel Kitâb al-charâǧ erhielt.[3]

So pünktlich nun auch die Theologen den Chalifen die Richtung vorzeichneten, in welcher sie im öffentlichen Leben die Sunna zur Geltung zu bringen haben, so indulgent zeigten sie sich gegenüber dem privaten Leben

1) Kitâb al-charâǧ p. 43, 12.
2) Fihrist p. 206, 14.
3) Flügel, Die Krone der Lebensbeschreibungen p. 85 Anm. 44.

der Herrscher, welches, wie wir (oben p. 58) gesehen haben, nicht immer der Rolle entsprach, welche die „Imâme“ in ihrem Verhältniss zur Gemeinde darzustellen sich berufen fühlten. Auch dieser privaten Seite der Lebensführung der Chalifen trugen ihre Hoftheologen vollauf Rechnung. Sie zeigten sich gelehrt und scharfsinnig, wenn es galt, für die sunnawidrige Lebensweise des genusssüchtigen Herrschers religiöse Titelchen zu finden. Derselbe Abû Jûsuf, der über die Sunna, als die alleinige Richtschnur des Beherrschers der Gläubigen so salbungsvoll zu declamiren verstand, weiss auch das Gewissen des Chalifen zu beruhigen, wenn es galt, ihm einen im Sinne der Religion versagten Genuss zugänglich zu machen. Mit elastischer Dialektik holt er seine Beschwichtigungsargumente für Hârûn al-Rashîd aus demselben Religionsgesetz, aus dem er seinen Text schöpfte, wenn er gegen die böse Welt zu eifern hatte. Man lese nur ein diesbezügliches Kapitel aus Al-Silafî's (st. 578) „Ṭujûrrijjât“, welches Al-Sujûṭî in sein geschichtliches Compendium übernommen hat,[1] und man wird da erbauliche Beispiele finden.

Auch der Vater des Hârûn al-Rashîd hatte einen gefälligen Hoftheologen, der ihm gerne einen theologischen Liebesdienst erwies, um die Belustigung des Hofes mit der Sunna in Einklang zu bringen. Der Chalife Al-Mahdî liebte eine Art des Sportes, deren Uebung im Sinne der orthodoxen Gesetzesauffassung strenge verpönt war: das Wettfliegen der Tauben. Auch das jüdische Gesetz verpönt diese Unterhaltung und erklärt jene, die ihr fröhnen, als zur Zeugenschaft und Eidesleistung unzulässig. Gleichen Sinnes sind die muhammedanischen Gesetzgeber.[2] Die Einwohner der sündigen Stadt Sodom, welche Allâh ihrer Missethaten wegen vom Erdboden vertilgte, haben dies Spiel erfunden, und wer es betreibt, „stirbt nicht, ohne die Qual der Armuth geschmeckt zu haben“.[3] Nun wollte der Chalife nicht im Widerspruch mit dem Gesetz handeln. Es fand sich auch ein Schriftgelehrter, Ġajâth, welcher die Scrupel des Chalifen beschwichtigen konnte, indem er das Gesetz der Lebensweise seines Herrn anpasste. Eines Tages producirte er folgenden Traditionssatz: Wettlauf ist nur gestattet mit

1) Ta'rîch al-chulafâ' p. 114, die Nachrichten sind auf Ibn al-Mubârak (st. 181) zurückgeführt. Sind diese Geschichten vielleicht von Traditionsanhängern aus Gehässigkeit gegen den Ra'j-juristen Abû Jusûf ersonnen worden?

2) Allerdings hatte man bereits — wohl angesichts der bestehenden Verhältnisse — im III. Jahrhundert die Beschränkung hinzugefügt, dass die Verpönung der Zeugenschaft nur dann durchgeführt wird, wenn die Uebung des Sportes den Betreffenden so sehr zur Leidenschaft wird, dass sie darüber die Gebete und sonstige religiöse Pflichten vernachlässigen. Al-Chaṣṣâf, Adab al-ḳâḍî fol. 87ᵇ.

3) Al-Damîrî I, p. 324, dort wird aber die Geschichte mit Bezug auf Hârûn al-Rashîd und den Theologen Abû-l-Bachtarî erzählt.

Thieren, welche Klauen, Hufe[1] oder Flügel haben. Dieser Satz sollte nun mit einem Schlage den als verpönt betrachteten Sport des Regenten in die Reihe der gesetzlich erlaubten Vergnügungen erheben. Der fromme Mann hatte nämlich die Worte „oder Flügel" interpolirt[2] und für diese zum Zwecke der Beruhigung des orthodoxen Gewissens des Herrschers der Rechtgläubigen unternommene Fälschung erhielt er ein fürstliches Ehrengeschenk.[3] Man erzählt zwar, dass der Chalife, dem der Betrug nicht verborgen blieb, nachher alle in seinen Taubenschlägen befindlichen Tauben tödten liess, weil sie die Veranlassung zur Fälschung der Worte des Propheten boten; aber die Erzählung zeigt uns für jeden Fall, wessen ein Hoftheologe in Sachen der Traditionsbehandlung fähig war. Die Theologen, welche die Theorie im Einklang mit den Uebungen des Lebens erhalten wollten, mussten zu solchen Schlichen greifen. Diese Rücksicht bildete einen der hauptsächlichsten Factoren in der Geschichte des Wachsthums des Ḥadîth. Nicht nur am Hofe des Fürsten war der Taubenflug eine uneingeschränkt ausgeübte Belustigung. Im III. bis IV. Jahrhundert war dies Spiel im ʿIrâḳ allgemein verbreitet.[4] Erst in jenen düsteren Zeiten, in welchen die Autokraten des muhammedanischen Reiches nach Einbusse ihrer weltlichen Macht zu pfäffischen Finsterlingen, zu Executoren der orthodoxen Schrullen ihrer Schultheologen wurden, vernichtet der Chalife Al-Muḳtadî (467—487) die Taubenschläge und verbietet das Taubenspiel.[5]

Das Emporkommen der ʿabbâsidischen Dynastie ist also der Zeitpunkt, in welchem das Streben nach der Sunna, als Wissenschaft und als Richtschnur des Lebens, einen officiellen Charakter erhält. Zur Zeit der Umejjaden sassen die Ahl al-ʿilm, die Medînenser und jene Männer, welche ihre Richtung pflegten, gleichsam im Schmollwinkel zurückgezogen und betrachteten mit innerem, aber bedeutungslosem Groll die böse Welt. Jetzt wird ihr Hervortreten offen begünstigt und sie üben öffentlichen Einfluss. Nun beginnt auch ihre Wissenschaft einen Aufschwung zu nehmen. Erinnern wir uns nur daran, wie die Umejjaden diese Leute behandelten (p. 32). Wie ganz anders stehen sie im Ansehen bei Hârûn al-Rashîd! Man sehe nur,

---

1) Ein ägyptischer Statthalter, Abû Châlid Jezîd b. ʿAbdallâh (Mitte des III. Jahrhunderts), der sich viel mit Abschaffung von Bidaʿ zu thun machte, ging so weit, selbst das Wettrennen der Pferde abzuschaffen; er verkaufte alle für den Wettlauf bestimmten Pferde, Abû-l-Maḥâsin I, p. 741 oben.

2) Die Regel lautet bei Abû Dâwûd I, p. 256 oben: lâ sabaka illâ fî chuffin au fî ḥâfirin au naṣlin = Al-Tirmiḏî I, p. 317, 7 v. u.

3) Ḳuṭb al-dîn, Chron. Mekka p. 98.

4) Al-Masʿûdî VIII, p. 379.

5) Ibn al-Athîr X, p. 85.

welche Ehre dieser mächtige Fürst dem medînensischen Lehrer Mâlik b. Anas erweist,[1] trotzdem dieser Theologe nicht zu den unbedingten Anhängern des herrschenden Hauses gehörte.[2] Auch in der Verwaltung kommt ein ganz anderes Verhältniss zum religiösen Element zur Geltung. Unter den Umejjaden merken wir kaum etwas vom Einfluss des letztern auf die öffentlichen Angelegenheiten. Dafür kennen wir folgende Bestellungsurkunde des Hârûn al-Rashîd für den zum Statthalter in Chorâsân ernannten Harthama: „Er (der Chalife) trägt ihm (dem Statthalter) die Gottesfurcht (taḳwâ Allâh) auf und den Gehorsam; er möge in allen Dingen, die ihm zukommen, das Buch Gottes zur Richtschnur nehmen, gestatten, was in demselben erlaubt ist, und verbieten, was in demselben untersagt wird. Bei zweifelhaften Dingen soll er einhalten und die Autoritäten des Gesetzes, der Religion und der Kenntniss des Gottesbuches befragen".[3] Und die Berathung derselben blieb in der Folge immerfort maassgebend. Al-Mutawakkil's Ermordung geschah auf Grund eines Fetwâ, welches die Fuḳahâ' seinem Sohn und Nachfolger Al-Muntaṣir gaben.[4]

Nun finden auch die Theologen den Boden vor, um die während der Umejjadenzeit völlig zurückgedrängte, in gewissen Theilen noch ganz unbekannte (vgl. oben p. 30) Sunna zur praktischen Geltung zu bringen. Im ʿIrâḳ bringt z. B. Shuʿba (st. 160) die Sunna zur öffentlichen Herrschaft;[5] wie er es anstellte, die richtige Sunna zu ergründen, können wir beispielsweise auch daraus ersehen, dass er sich wegen der correcten Form des Gebetausrufs (aḏân) an einen frommen Muʾeḏḏin wendet, der seine Kenntniss wieder einem anderen Berufsgenossen verdankte — sie werden mit Namen genannt — welcher die maasgebenden Regeln auf Ibn ʿOmar zurückführen konnte.[6] — In Merw und Chorâsân[7] war es zu allererst Al-Naḍr b. Shumejl (st. 204), der daselbst die Sunna öffentlich machte (aẓhara al-sunna) und ebenso erfahren wir vom Samarḳander ʿAbdallâh al-Dârimî (st. 255): „Er machte die Sunna in seiner Heimath öffentlich und übte Propaganda für dieselbe, vertheidigte sie und unterdrückte jene, die ihr zuwiderhandelten". Eine solche Action war nur in Folge des Geistes möglich, der unter den

---

1) Fragmenta hist. arab. p. 298. vgl. Dugat, Histoire des philosophes et des théologiens musulmans p. 265 ff.

2) Eine Notiz darüber bei Al-Ṭabarî III, p. 200.

3) Al-Ṭabarî III, p. 717, 10. Fragmenta hist. arab. p. 314, 6 ff.

4) Fragm. p. 561, 5.

5) Taḥḏîb p. 315, 4 v. u.

6) Abû Dâwûd I, p. 54. Al-Nasâ'î I, p. 59.

7) Ṭab. Ḥuff. VI nr. 64. Taḥḏîb p. 594. Ḥuff. IX nr. 5. vgl. für Andalus ibid. nr. 1.

ʿAbbâsiden im öffentlichen Leben gefördert und unterstützt wurde. Aber wir können aus den angeführten Daten auch dies ersehen, wie schlecht es um das sunnitische Leben in der vorangegangenen Periode gestanden haben mag und wie spät das, was man muhammedanisches Gesetz nennt, im öffentlichen Leben der muhammedanischen Gesellschaft sich zu thatsächlicher Norm erhob. In Seǵestân wurden noch im III. Jahrhundert die Ehen unter Umständen geschlossen, unter welchen im Sinne der Sunna die Eheschliessung völlig ungültig ist, und erst dem Ḳâḍî Abû Saʿîd al-Iṣṭachrî (st. 328) gelang es, den Sunnagesetzen in dieser Richtung Geltung zu verschaffen.[1]

Der öffentlichen Anerkennung und Aneiferung der der Sunna entsprechenden Führung im privaten Leben und in der öffentlichen Verwaltung und Rechtspflege entsprach auch natürlicherweise eine freiere Entfaltung des Studiums der Tradition des Propheten, als wie dies unter den Umejjaden möglich war. Damals fristeten diese Forschungen sozusagen nur ein latentes Dasein und mit der Uebung des Lebens standen sie im allgemeinen kaum in ernstlicher Fühlung. Erst jetzt wird in grossem allseitigem Umfange nach dem Ḥalâl waḥarâm, nach dem Erlaubten und Verbotenen, nach rituellen und gesetzlichen Anordnungen geforscht. Ueber alle Details der Beziehungen des religiösen und gesellschaftlichen Lebens bestrebt man sich Documente zu produciren, welche die Signatur des Propheten tragen. Früher war dies noch nicht in so grossem Umfange geschehen. Wenn wir bedenken, dass Mâlik b. Anas in der Mitte des II. Jahrhunderts nur erst 600 auf das gesetzliche Leben bezügliche Aussprüche des Propheten vorlegen konnte, so können wir uns einen Begriff davon machen, wie wenig die Umejjadenzeit in dieser Beziehung vorgearbeitet hatte. Es scheint, dass die Thätigkeit der Partei der Frommen, sich vorwiegend auf die Pflege und Hervorbringung moralischer und ascetischer Lehren,[2] sowie jener Aussprüche erstreckte, welche in gewisser Beziehung zur politischen Lage, ihrer Ansicht von derselben und ihren Hoffnungen auf einen baldigen Umsturz der herrschenden gottlosen Verhältnisse stand. Wenigstens scheinen es Sentenzen solcher Art zu sein, welche mehr als die gesetzlichen Traditionen ins grosse Publicum, in die weiteren Kreise des Volkes drangen. Das für eine Provinz des Islam zur Verfügung stehende Zeugniss gilt wohl im allgemeinen auch für andere Theile des grossen Reiches. Unter den nach Aegypten eingewanderten Muhammedanern wurden im I. Jahrhundert ausschliesslich solche Nach-

1) Ibn Challikân nr. 157 ed. Wüstenfeld II, p. 88.

2) Eine Art Agâdâ. Al-Ḥaǵǵâǵ lässt aus der Moschee einen Muḥaddith kommen, um sich durch dessen Erzählungen eine schlaflose Nacht zu verkürzen. Al-Masʿûdî V, p. 312.

richten gepflegt und in Form der Tradition von Mund zu Mund verpflanzt (jataḥaddathûna), welche unter den Namen „Malâḥim“ und „Fitan“ bekannt sind, d. h. prophetische Eröffnungen[1] über die Revolutionen und Umwälzungen im Reiche — nach Art unserer hundertjährigen Kalender und ähnlicher Volksbücher. Die Aegypter gaben sich nur mit solchen Traditionen ab, bis Jezîd b. Abî Ḥabîb (st. 128), der Sohn eines nubischen Kriegsgefangenen,[2] die Beschäftigung mit dem Ḥalâl waḥarâm und mit dem Religionsgesetz (al-fiḳh) einzubürgern versuchte.[3]

VIII.

Von oben her begünstigt, oder zum mindesten nicht durch Missachtung behindert, konnte nun das Studium des Gesetzes einen freien Aufschwung nehmen und die kärglichen Bausteine, die das I. Jahrhundert des Islam im geräuschlosen Verkehr der zurückgedrängten Schriftgelehrten niedergelegt hatte, konnten sich nun in stetiger Vermehrung zu einem Gebäude der muhammedanischen Gesetzwissenschaft erweitern. Dies war vorwiegend die Arbeit des II. und III. Jahrhunderts, und man muss nicht wenig den Eifer bewundern, der innerhalb anderthalb Jahrhunderte ein Stück Arbeit zustande brachte, welches beispielsweise bei den Römern den Entwickelungsprocess vieler Jahrhunderte erforderte.

Wir haben gesehen, der Chalife selbst wollte darüber orientirt sein, was innerhalb des gesetzlichen Lebens im Sinne der Religion Rechtens sei, und die Theologen der nächsten Generation säumten nicht, unablässig Material herbeizuschaffen. Zur richtigen Beurtheilung dieser Thätigkeit dürfen wir ein Moment nicht aus dem Auge verlieren.

Die Vorarbeiten der vorangegangenen Geschlechter waren viel zu dürftig, um auf dieselben ein System des muhammedanischen Gesetzes aufbauen zu können. Hinsichtlich der elementarsten Fragen des gesetzlichen Lebens herrschte auch in einer und derselben Provinz des Islam keine feste abgeschlossene Norm. Das Geschlecht der „Nachfolger“ war ja zuweilen nicht einmal hinsichtlich der koranischen Gesetzgebung im Klaren, trotzdem es

---

1) Das Wort malḥama (im sing.) bedeutet auch: „Vorherbestimmung, geheimnissvoller Rathschluss Gottes“. Von Ibn al-Ḥanafijja wird der Ausspruch überliefert, dass der Märtyrertod des Ḥusejn in der „weisen Erwähnung (fî-l-ḏikr al-ḥakîm, ein bemerkenswerther Ausdruck) vorhanden gewesen sei, dass er eine Malḥama war, die über ihn verhängt wurde, eine Gnadengabe (karâma), die ihm Allâh bescheerte, Al-Ṭabarî II, p. 607, 8. vgl. auch bei D. H. Müller, Burgen und Schlösser I, p. 67, 9; 75, 17.

2) Jâḳût II, p. 599.

3) Abû-l-Maḥâsin I, p. 343, Al-Nawawî zu Muslim I, p. 131.

von allem Anfang an feststand, dass an dieser Grundlage des religiösen Gesetzes nicht gerüttelt werden dürfe. ʿAbdallâh, der Sohn des Abû Hurejra, befragte den Sohn des ʿOmar, ob man Fische, die das Meer auswirft, geniessen dürfe. Der befragte Religionskundige glaubte diese Frage entschieden verneinen zu müssen. Bald liess er sich einen Koran kommen, und da stiess er auf die Stelle 5: 97, aus welcher er folgern musste, dass er dem Sohn des Abû Hurejra eine unrichtige Antwort ertheilt habe.[1] Man kann nun denken, welche Unsicherheit in Bezug auf Fragen und Verhältnisse obschwebte, welche im Koran nicht vorgesehen waren. Hinsichtlich der primitivsten Speisegesetze wusste man in dieser Zeit noch keinen Bescheid. Die widersprechendsten Nachrichten werden z. B. darüber angeführt, ob man Pferdefleisch als Speise benutzen dürfe.[2] Ebensolche Unsicherheit herrschte mit Hinsicht auf gesetzliche, z. B. erbrechtliche Fragen[3] und auf allen anderen Gebieten des sogenannten Rechtes. Nur die Voraussetzung, dass in den alten Zeiten auch die elementarsten Fragen des gesetzlichen Lebens nicht Gegenstand normativer Bestimmung waren, kann uns die Unsicherheit und Schwankung in den meisten alltäglichen Fragen erklären. Ohne diese Voraussetzung wäre es ja kaum begreiflich, wie im II. Jahrhundert sowohl in rituellen als auch gesetzlichen Fragen in den verschiedenen orthodoxen Maḏâhib, ja innerhalb eines und desselben Maḏhab, von einander verschiedene Lehren aufkommen konnten, mit denen dann die harmonisirende Theologie nichts anderes anzufangen wusste, als sie als nebeneinander gleichberechtigt anzusehen, ja sogar ihre Verschiedenheit als Segen für die Islam-gemeinde zu erklären.[4] Schon ʿOmar II. — an ihn werden ja gewöhnlich religiöse Verfügungen geknüpft — soll das Ansinnen, für die ganze muhammedanische Gemeinde eine einheitlich übereinstimmende Norm zu schaffen, zurückgewiesen und in Folge davon in die entferntesten Provinzen einen Erlass gesendet haben, nach welchem jede derselben sich an die Lehren der örtlichen Fuḳahâʾ halten möge.[5]

Die muhammedanischen Theologen schlugen in der Ausbildung der Gesetzwissenschaft (Fiḳh) zwei verschiedenene Wege ein.

1. Der natürlichere und wir dürfen auch sagen ehrlichere von beiden, war derjenige, den die sogenannten Aṣḥâb al-raʾj[6] betraten. Ḥadîthe, welche

1) Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 357. 2) Abû Dâwûd II, p. 93.

3) Ein interessantes Beispiel hierfür bietet Al-Masʿûdî V, p. 335.

4) Ẓâhiriten p. 94 ff. Zu den dort angeführten Stellen noch Ḳuṭb al-dîn, Chron. Mekk. p. 210, 3 ff. Derselbe Grundsatz wird auch auf dogmatische Unterschiede ausgedehnt Al-Ṭabarî II, p. 19 ult. (dem Muʿâwija zugeschrieben).

5) Al-Dârimî p. 79 Bâb ichtilâf al-fuḳahâʾ.

6) Weitläufigeres Quellenmaterial über dieselben s. in meinen Ẓâhiriten p. 5 ff.

das Gesetz normirten, waren aus dem I. Jahrhundert nicht in so reichlicher Masse überkommen, dass sie zur Regelung aller Verhältnisse ausgereicht hätten. Mit diesem dürftigen Material sollte man nun für alle Momente des Fiḳh sein Auskommen haben. Wollte man nicht mit neuen Falsificaten und erdichteten Traditionen alle Lücken des documentarischen Materials ausfüllen, so musste man das geringe Vorhandene auf speculativem Wege mit allen methodischen Mitteln der Gesetzdeduction, die erst zu schaffen waren, bearbeiten, und vermittels weitgehender Befugnisse, die man eben dem deductiven Element einräumte, ein Rechtsgebäude aufbauen, welches in seinem positiven Theile Resultate aufwies, die nicht im Ḥadîth, sondern in der eigenen Geistesarbeit der Gelehrten begründet waren. Vielfach übernahm man auch Rechtsbestimmungen aus dem römischen Recht, diesem System, welches seine welterobernde Macht auf diesem Wege freiwilliger Unterwerfung unwillkürlich auch auf die Völker des Islam ausdehnte. Dieselben gesellschaftlichen Anknüpfungs- und Berührungspunkte, in welchen Kremer die Anlässe nachgewiesen hat, durch welche die dogmatischen Thesen und Streitfragen des orientalischen Christenthums in den geistigen Verkehr des Islam eindrangen,[1] sind es auch, welche das Eindringen der byzantinischen Rechtslehren und Rechtsmethoden erklären.[2] Die Entlehnung solcher den kanonischen Juristen der eroberten Länder abgelernter Rechtslehren und positiver Rechtssätze ist bereits öfters betont worden.[3] Auch allgemeine Rechtsprincipien wurden vielfach entlehnt; wir erinnern nur an das oberste Princip der Processordnung: affirmanti incumbit onus probandi, und dass der Eid in erster Reihe dem Geklagten obliegt,[4] an die verschiedenen Arten der Praesumtion, welche — wie es mindestens wahrscheinlich ist — die

1) Culturgeschichtliche Streifzüge auf d. Gebiete d. Islams p. 2—8.

2) In meiner ungarischen Abhandlung Ueber die Anfänge der muhammedanischen Gesetzwissenschaft (Budapest 1884. Abhandlungen der ungar. Akad. d. WW.) habe ich über diese Frage weitläufiger gesprochen; ich hoffe, in weiterer Fortsetzung dieser „Studien" jene Abhandlung in neuer Bearbeitung vorlegen zu können.

3) Enger, Einleitung zu seiner Mâwerdî-ausgabe p. XVI. Van den Dozy, De contractu do ut des p. 17. 148. Kremer, Culturgeschichte des Orients I. Bd. IX. Kap. passim, das wichtigste Beispiel p. 532. Henri Hugues, Les origines du droit musulman, La France judiciaire 1880 p. 252—265 (vgl. Dareste, Journal des Savants 1882 p. 252—265). Van Berchem, La propriété territoriale sous les premiers Califes (passim), vgl. Dugat, Cours complémentaire de géographie, histoire et législation des états musulmans. Leçon d'ouverture (Paris 1873) p. 33.

4) al-bejjina ʿalâ-l-muddaʿî wal-jamîn ʿalâ-l-muddaʿâ ʿalejhi. B. Rahn nr. 6. Shahâdât nr. 19. 20. Al-Tirmidî I, p. 251; das letztere Princip scheint bei den Arabern in alter Zeit eingebürgert, vgl. die Procedur in Aġ. VIII, p. 103 f.

muhammedanischen Gesetzgelehrten direct aus jener Quelle entlehnt haben. Viel entscheidender ist die Thatsache, dass die Anschauung über die Rechtsquellen, sowie über die Methoden der Rechtsdeduction aus jener fremden Quelle entlehnt worden sind. Die consuetudo aut rerum perpetuo similiter judicatarum auctoritas ist fast wörtlich in das System der muhammedanischen Fuḳahâ' übernommen worden. Auch das Recht des Ra'j (Meinung) scheint nur eine arabische Uebersetzung der opinio prudentium zu sein, sowie auch die Befugniss, die man den Fuḳahâ' hinsichtlich der interpretatio juris civilis einräumte, nicht unbeeinflusst vom römischen Rechte entstand. Es ist nicht möglich, diese eine monographische Behandlung erheischende wichtige culturhistorische Frage an diesem Orte weitläufiger auszuführen. Aber so viel ist auch aus den vorhergehenden Andeutungen ersichtlich, dass die muhammedanischen Juristen in Syrien und Mesopotamien, welche in der ersten Hälfte des II. Jahrhunderts ein muhammedanisches Gesetz-system zu bearbeiten sich anschickten, keine Arbeit verrichteten, die — wie Renan meint — „aus dem arabischen Genie" emporgewachsen.[1] Das Fiḳh ist ebensowenig Produkt des arabischen Geistes, wie es die Grammatik (naḥu) und die dogmatische Dialektik (kalâm) sind. Und die Muhammedaner älterer Zeiten hatten ein klares Bewusstsein von diesem importirten Charakter des Fiḳh. Als Document dieser Ueberzeugung und des aus derselben stammenden Widerwillens ist folgender Ausspruch, als dessen Urheber ʿUrwa b. al-Zubejr genannt wird, charakteristisch; in demselben ist der Widerwille gegen die unarabische, zumeist auch von Mawâlî cultivirte Methode der Gesetzwissenschaft maskirt, aber nicht verborgen. „Die Sache der Banû Isrâ'îl hörte nicht auf, auf gutem Wege fortzuschreiten, bis dass die der Nation neu angeworbenen Elemente, die Kinder fremder Gefangener, welche die Banû Isrâ'îl von fremden Nationen erbeuteten, erstanden und unter ihnen das Ra'j lehrten und sie damit irre führten".[2] Die allerersten und bedeutendsten Repräsentanten dieser Richtung waren fremden, nichtarabischen Ursprungs, der bedeutendste unter ihnen, Abû Ḥanîfa, war von persischer Rasse.[3] Diese sind die Urheber dessen, was Renan als das ureigenste Product des arabischen Geistes betrachtet, oder ein älterer französischer Schriftsteller sogar als ein Product der „Wüste" bezeichnete.[4]

---

1) Histoire générale des langues sémitiques 3. Aufl. p. 380 f.

2) Al-Dârimî p. 28 = Ibn Mâġa p. 7 oben: mâ zâla amr B. Isrâ'îl mu'tadilan lejsa fîhi shej' ḥattâ nasha'a fîhim al-muwalladûn abnâ' sabâjâ al-umam abnâ' al-nisâ' allatî sabat B. Isrâ'îl min ġejrihim faḳâlû fîhim bil-ra'j fa'aḍallûhum.

3) vgl. Beiträge zur Literaturgeschichte der Shî'a p. 69.

4) Michaud et Poujoulat, Correspondance d'Orient 1830—31 (Bruxelles 1841) III, p. 183.

2. Diese selbständige unabhängige Methode, das System der muhammedanischen Gesetzkunde aufzubauen, wird gewöhnlich an den Namen des Imâm Abû Ḥanîfa (st. 150) angeknüpft, aber er war, wie anderswo nachgewiesen wurde,[1] nicht der erste Begründer derselben, sondern jener Lehrer, in dessen Schule diese Methode ihre grösste Vollendung erreichte.

Schon unter seinen unmittelbaren Schülern beginnt die Reaction gegen das ungetrübte Ra'j-system. Abû Jûsuf beruft sich auf Traditionen, in Fällen, wo man auf Grund der Analogie anders lehrte, und widerspricht seinem Lehrer Abû Ḥanîfa mit Berufung auf die Ueberlieferung.[2] Al-Shejbânî, der andere grosse Schüler des Abû Ḥanîfa, sucht in Medîna zu den Füssen des Mâlik ibn Anas nach traditionellen Grundlagen für die Lehren des Fiḳh und bestrebt sich, in einem besondern Werke[3] das der Lehre des Abû Ḥanîfa zu Grunde liegende Ḥadîth-material aufzuweisen. Er repräsentirt den rechten Flügel der Ra'j-partei. Zu klarem Ausdruck gelangt jedoch dies Streben in einer dem Ra'j gegnerisch entgegenstehenden Schule, in jener Schule nämlich, deren Anhänger sich Aṣḥâb al-ḥadîth nennen. Sie ist jünger als die Ra'j-schule und ist aus Opposition gegen die Methode derselben entstanden. Ihre Anhänger wollen alles Gesetz auf die Autorität des Propheten, also auf regelrechtes Ḥadîth zurückgeführt wissen. Wir haben gesagt, dass der Weg, den sie beschritten, der weniger ehrliche war; denn es lässt sich denken, dass bei dem geringen Material von Ḥadîthen, das am Beginn dieser gesetzentwickelnden Thätigkeit zur Verfügung war, zum grossen Theil die Ḥadîthe erst zu verfertigen oder zu accomodiren waren, welche die Autorität einer bestimmten Doctrin bilden sollten. Das Ra'j, das Gesetz als Resultat selbständiger Erschliessung, sollte um jeden Preis zurückgewiesen werden; das noch so schwach beglaubigte Ḥadîth war der letztern vorzuziehen. Oft handelt es sich ja der Natur der Sache nach nur um einen Streit um Worte; denn die Ḥadîth-leute gaben dasselbe Gesetz auf Grund des Ḥadîth, welches die Ra'j-leute nach Maassgabe selbständiger Folgerung herausbrachten. Aber das Princip musste gerettet werden und sollte die Rettung auch nur durch Fälschungen erreicht werden. „Zurechnungsfähige Autoritäten sind jene, welche sagen: ḥaddathanâ, achbaranâ, an den übrigen ist nichts Gutes“ — so sagt Aḥmed b. Ḥanbal.[4] Aus diesen Kreisen sind die vielen abträglichen Urtheile über Abû Ḥanîfa[5] hervorge-

1) Ẓâhiriten p. 13.

2) Kitâb al-charâǧ p. 36, 10 ff. 39 unten. 109, 2 u. a. m.

3) Al-âthâr. Hschr. der vicekönigl. Bibliothek in Kairo, Katalog III, p. 2.

4) Bei Ibn Bashkuwâl ed. Codera p. 252.

5) Die älteste Zusammenstellung solcher Urtheile ist bei Ibn Ḳutejba, Muchtalif al-ḥadîth p. 63 ff. zu finden.

gangen, welche zu entkräften zu den Aufgaben der spätern Generation gehörte, in welcher der Gegensatz zwischen Ra'j und Ḥadîth nur noch theoretische Bedeutung hatte.

Da es in den meisten gesetzlichen Fragen keine feststehende Praxis gab, so war dem nicht auszuweichen, dass je nach der Ansicht der Theologen in den verschiedenen Kreisen mit Hinsicht auf eine und dieselbe Frage verschiedenartige, einander widersprechende Ḥadîthe im Sinne der betreffenden Lehrmeinungen erdichtet oder aus dem frühern, von altersher überkommenen Material weiter fortgepflanzt wurden, welche dann als Stütze der bezüglichen individuellen Ansicht, oder eines in gewissen Kreisen schon von früher bestehenden Usus — denn oft soll ja das Ḥadîth nur den Usus rechtfertigen — zu dienen berufen war. Man fragte im Kreise der Aṣḥâb al-ḥadîth um diese Zeit nicht viel um die Beglaubigung, um die volle Würdigkeit der Gewährsmänner der beigebrachten Sätze. Die strenge Prüfung der Gewährsmänner des Isnâd hat sich erst in späterer Zeit entwickelt, als die Leichtigkeit der Traditionenfälschung die Ueberlieferung zur Stützung aller möglichen, von den orthodoxen Theologen verpönten religiösen oder socialen Tendenzen geeignet erscheinen liess. Und auch die Form der Ueberlieferung machte ihnen nicht viel Scrupel. Aussprüche, welche nach Art der oben p. 38 angeführten Traditionen des Zuhrî entstanden und als Ḥadîth des Propheten in Verkehr kamen, konnten in ihren Augen als correcte Beweise gelten. Strenger nahmen es mit der Untersuchung der Entstehung und Form der Verbreitung eigentlich nur die Ra'j-leute im ʿIrâḳ,[1] welche auch ohne directes Ḥadîth sich in den Fragen des Gesetzes zurechtfinden konnten. Die Anhänger jener Partei, welche ohne Ḥadîth nicht fortkommen konnte, mussten nach jedem irgendwie erträglichen Texte greifen, der ihnen als Beleg für ihre Thesen dienen konnte. Es lässt sich denken, wie üppig unter solchen Umständen das Ḥadîth-fabriciren wucherte.

IX.

Die Lehre der Aṣḥâb al-ḥadîth war für den Sinn des muhammedanischen Volkes ein Postulat der Religion geworden. Von den Voraussetzungen des gläubigen Muhammedaners ausgehend gab es nichts Selbstverständlicheres, als dies, dass alles Gesetz auf die Autorität des Buches oder der sonstigen Mittheilungen des höchsten Gesetzgebers der muhammedanischen Kirche, nämlich des Propheten, gestützt sein müsse. Dieser Forderung mussten sich

1) Dies wird aus den interessanten Thatsachen ersichtlich, welche diesbezüglich beim Chaṭîb Baġdâdî fol 73 ff. gesammelt sind. Es ist sehr bemerkenswerth, dass auch Al-Buchârî — wie er dies dem Tirmiḏi mündlich mittheilte — die Zuhrî'sche Art der Traditionsvermittlung (al-ʿarḍ) nicht missbilligt. Al-Tirmiḏî I, p. 121 oben.

nun auch die Ra'j-leute bald anbequemen. Die Doctrinen, welche sie auf speculative Weise erschlossen, wollten sie nicht aufopfern und dadurch geriethen sie auf einen sehr schlüpfrigen Weg. Was sie Positives in ihren Schulen lehrten, dafür mussten auch sie selbst Ḥadîthe bringen, oder — und dies war der minder unehrliche Weg — sie mussten sich bestreben, die obwaltenden Ḥadîthe im Sinne ihrer Lehre zu deuten und anzuwenden oder zu accomodiren. Dies sind die baṣrischen, kûfischen u. s. w. Ḥadîthe, welche von den Aṣḥâb al-ḥadîth verworfen werden.[1] Es sind Ḥadîthe, welche den Resultaten des Ra'j als Argumente dienen sollten. In den späteren Ra'j-schulen (selbst jener, welche Abû Ḥanîfa's Namen führt) nimmt demnach das Ḥadîth formell dieselbe Stelle ein, die es in der gegnerischen Schule einnimmt. Freilich blieb an der Art der Traditionsausbeutung im ʿIrâḳ — hier herrschten ja die Ra'j-schulen vor und darum trugen sie auch den Namen dieser Provinz — die spitzfindige Art haften, welche der Theologie dieser Schulen aus jener Zeit eigen war, in welcher ihre Begründer der freien Folgerung noch mehr Rechte einräumen durften. Man stellte der ʿirâḳischen Schule in dieser Beziehung die ḥiǵâzenische gegenüber, welche die alten medînensischen Traditionen treuer pflegend, in der spitzfindigen Deutung weniger Talent entfaltete und dem Herkommen weniger Gewalt anthat.[2] Ihre Benennung als ḥiǵâzenische Schule ist freilich nur cum grano salis hinzunehmen. In Medîna mangelte es nicht an Ra'j-lehrern; wir wollen nur den Rabîʿa b. Farrûch (st. 132, 133 oder 142) erwähnen,

---

1) vgl. z. B. bei Al-Zurḳânî zum Muwaṭṭaʾ II, p. 7 (Ibn ʿAbd al-barr) p. 12 âthâr baṣrijja kûfijja; Al-Shâfiʿî, Risâla § 34 warawâ-l-Baṣrijjùna u. a. m.

2) Es ist bezeichnend, dass ein medînensischer Anhänger des Ra'j, Abû Saʿîd, die ʿIrâḳier verhöhnt; diese antworten mit einem Epigramm, in welchem sie aussprechen, dass das Dîn nur von den ʿIrâḳiern gepflegt wird, während die Medînenser nur für Musikinstrumente (al-bamm wal-mathnâ wal-zîr) Sinn haben (Al-ʿIḳd III, p. 132 u.; 133, 2 ist statt al-zûr zu lesen al-dûr). Während im ʿIrâḳ selbst ein Châlid al-Ḳasrî die Uebung der Gesangskunst officiell untersagt (Aġ. II, p. 123 unten), wurden die Muġannûn in Medîna zur gerichtlichen Zeugenschaft zugelassen, woran die ʿIrâḳier nicht wenig Anstoss nahmen (ibid. V, p. 141, 12 ff., vgl. VII, p. 168, 19). Mit welchen Augen der ʿirâḳische Theologe den Sänger betrachtete, dafür bietet die Begegnung des Abû Jûsuf mit dem ḥiǵâzenischen Sänger Ibn Ǵâmiʿ ein Beispiel (VI, p. 70 oben). Die Vereinigung von Gesangskunst und theologischer Gelehrsamkeit, wie dieselbe bei Ibn Ǵâmiʿ vorhanden war, gehörte um jene Zeit nicht zu den Seltenheiten (z. B. XIV, p. 45 oben); war ja selbst Mâlik b. Anas im Anfang seiner Laufbahn Gesangskünstler und verliess die Kunst nur deshalb, weil er wegen seines hässlichen Gesichtes wenig Aussicht hatte, auf diesem Gebiete vorwärts zu kommen (IV, p. 39 unten). Darauf bezieht sich die Antwort eines Medînensers auf die Frage des Hârûn al-Rashîd: wer denn in Medîna den Gesang verpönt? „Wen Gott mit der Strafe des Mâlik b. Anas heimgesucht" (II, p. 78, 14).

weil man ihn vorzugsweise Rabî'at al-ra'j zu nennen pflegte.[1] Und in einem weitern Kapitel werden wir ja noch sehen können, dass auch der grosse ḥigâzenische Lehrer Mâlik, wollte er nicht den Weg der Fälschung betreten, ohne opinio kein Gesetzbuch schaffen konnte. Als hervorragendstes Muster erwähnt er eben jenen Rabî'a,[2] von dem er auch Ueberlieferungen übernahm und weiter verpflanzte,[3] und dessen Methode er so hoch schätzte, dass er das Urtheil aussprach: Die Feinheit des Fiḳh ist geschwunden, seitdem man Rabî'a zu Grabe getragen.[4] Darin blieb er der ḥigâzenischen Ueberlieferung treu, dass er die Sunna seiner Heimath höher stellte, als die für die neuen Lehren gemünzten Ḥadîthe.

Ein sehr bezeichnendes Beispiel auf diesem Gebiete ist die Meinungsdifferenz über die Art der Schenkung, welche man Al-'umrâ nennt, d. h. eine Schenkung auf Lebenszeit, deren Object mit dem Absterben des Beschenkten auf den Schenker oder seinen Rechtsnachfolger zurückfällt. Diese Art von Schenkungen scheint im alten Gewohnheitsrecht der Araber begründet zu sein,[5] und zu Mâlik's Zeit war sie in Medîna als rechtsgültig anerkannt.[6] Trotzdem steht ihrer Berechtigung eine Reihe von Traditionsaussprüchen entgegen, welche auch Mâlik kennt, und welche die beschränkende Bedingung der 'Umrâ-schenkungen für ungültig erklären, vielmehr den Erben des zeitweiligen Besitzers das Recht zugestehen, nach dem Tode desselben das Object der 'Umrâ als ihr Erbeigenthum zu betrachten.[7]

Wir gedenken nicht, uns hier in die ritualistischen und gesetzwissenschaftlichen Differenzen der verschiedenen Schulen (maḏâhib) tiefer einzulassen. Zum Verständniss der Verschiedenheit der Traditionsbenutzung in der 'irâḳischen Schule einerseits und der ḥigâzenischen andererseits,[8] möchten wir nur ein Beispiel anführen. Es betrifft ein Detail aus dem Ehegesetze des Islam.

---

1) Die Gegner machten sich über ihn sowie über seinen Zeitgenossen Abû Ḥanîfa und andere Ra'j-lehrer (Ẓâhiriten p. 16) lustig und ersannen boshafte Anekdoten zum Nachtheil derselben. Den Rabî'a brachte man in den Ruf eines Schwätzers; Al-Ǵâḥiẓ, Bajân fol. 17a.

2) Bei Ibn Bashkuwâl p. 164, 10.

3) z. B. Al-Muwaṭṭa' II, p. 28.

4) Bei Al-Zurḳânî III, p. 44.

5) Folgt aus Lebîd p. 22 v. 4: wamâ-l-mâlu illâ mu'marâtun wadâ'i'u.

6) Al-Muwaṭṭa' III, p. 224.

7) Die einander entgegenstehenden Traditionen sind am reichlichsten mitgetheilt bei Al-Nasâ'î II, p. 74—77, vgl. Abû Dâwûd II, p. 71. 72.

8) Die Differenzpunkte dieser beiden Schulen hat zu allererst Al-Wâḳidî, der Chronist, zusammengestellt; auch die 'Umrâ-frage hat er behandelt, Fihrist p. 99, 10.

Gelegentlich der Unterwerfung des Thaḳîf-stammes — so wird berichtet — bot sich Muhammed zu allererst die Gelegenheit dar, eine Entscheidung darüber zu treffen, was mit den Weibern eines neubekehrten Heiden zu geschehen habe, den das Bündniss der Ehe zu gleicher Zeit mit mehr als vier Ehefrauen verbindet. Der zum Islam bekehrte Ġejlân hatte nämlich zehn Frauen. Der Prophet befahl ihm, von diesen Frauen „vier zu behalten und sich von den übrigen zu trennen".[1] Diese Entscheidung ist die Ḥadîthquelle der Rechtsentscheidung für jeden ähnlichen gegebenen Fall.[2] Nur wird der eben angeführte Entscheidungsspruch Muhammed's in den beiden Schulen verschieden aufgefasst. Die Ḥigâzener, den Buchstaben und Wortlaut des autoritativen Satzes erfassend, sagen, es sei gleichgültig, welche Frauen entlassen werden,[3] der Prophet verlange nur, dass vier Frauen behalten, die übrigen entlassen werden sollen. Die ʿIrâḳier, nach der Ratio des Gesetzes forschend und dieselbe hervorhebend, legen Gewicht darauf, dass nach muhammedanischer Auffassung nur die ältesten vier Frauen rechtmässige Gattinnen waren, die Ehe mit den späteren aber in muhammedanischem Sinne nicht mehr eingegangen werden durfte. Wenn nun ein Heide, der in solcher Weise unstatthaften ehelichen Verbindung lebt, dieselben löst, so darf derselbe vier Frauen in der Reihenfolge ihrer Anciennetät beibehalten, und diejenigen Frauen, welche er als fünfte, sechste u. s. w. heimgeführt, müssen als illegitim entlassen werden.[4]

Wir können hier den Einfluss des speculativen Elementes auf die Methode der ʿirâḳischen Auslegung erfahren. Und eben dieses Deuteln — wodurch sie eine anerkannte Tradition ihrer selbständigen Lehre zu accomodiren strebten — war den Gegnern zuwider. Als der Medînenser ʿUbejdallâh b. ʿOmar, Urenkel des Chalifen ʿOmar I., in der zweiten Hälfte des II. Jahrhunderts nach ʿIrâḳ kam, fühlte er sich veranlasst, den Leitern des dortigen religiösen Lebens den Vorwurf zu machen, dass sie die religiöse

---

1) Al-Shejbânî p. 240.

2) Aus den Traditionen bei Abû Dâwûd I, p. 222 ist dies noch deutlicher ersichtlich; dort lässt man den Propheten sagen: ichtar minhâ arbaʿan.

3) vgl. Ibn Ḥaǵar IV, p. 690. Von Ibn Ġurejǵ: „Der Islam kam, und Abû Sufjân b. Ḥarb hatte sechs Frauen, auch Ṣafwân b. Umejja hatte sechs Frauen (folgen die Namen derselben). . . . Er schied sich in der Folge von Umm Wahab, sie war nämlich schon bejahrt, von Fâchita bint al-Aswad aber trennte ihn das Gesetz des Islam, denn sein eigener Vater hatte sie früher zur Frau, später, während der Regierung ʿOmar's, trennte er sich auch von ʿÂtika (nicht in Folge des Gesetzes, sondern aus freiem Entschlusse)". (Umm Wahab und Fâchita stehen in der Aufzählung der sechs Frauen an erster und zweiter Stelle).

4) Bei Al-Suhejlî zu Ibn Hishâm, Anmerkungen p. 199.

Wissenschaft verderben und verdunkeln.[1] Mâlik b. Anas traute mit Ausnahme des einzigen Hushejm b. Bashîr aus Wâsiṭ (st. 183) keinem einzigen seiner ʿirâḳischen Zeitgenossen die Fähigkeit zu, mit dem Ḥadîth richtig umzugehen.[2] Für diesen Widerwillen gegen die ʿirâḳische Art haben die Gegner derselben Anhaltspunkte in der ältern Geschichte des Islam ersonnen. Zur Zeit ʿOmar's I. lassen sie einen Mann aus dem ʿIrâḳ, Ṣabîġ b. ʿIsl, in den Armeen der Rechtgläubigen, welche damals in verschiedenen eroberten Provinzen im Lager standen, herumreisen und Zweideutigkeiten des Korân erklären. Er kommt auch nach Medîna und wird dort von ʿOmar in erbärmlicher Weise durchgeprügelt, und alle Menschen werden gewarnt, mit ihm umzugehen.[3] In der schadenfrohesten Weise erzählen die Traditionarier die Bestrafung des Ṣabîġ,[4] so wie auch über die Spitzfindigkeiten, die er zum besten gab, Anekdoten in Umlauf gesetzt wurden, welche diese ganze Richtung der Beschäftigung mit der Religionsgelehrsamkeit ins Lächerliche zu ziehen berufen waren.[5]

Aber nicht nur in abgeleiteten Einzelfragen der Gesetzanwendung finden wir die beiden Schulen in verschiedenen Richtungen auseinander streben. Zuweilen betrifft ihr Gegensatz auch allgemeinere Fragen der Gerechtigkeitspflege. Um hierfür mindestens ein Beispiel anzuführen, wollen wir erwähnen, dass nach der Lehre der ḥiġâzenischen Schule das Urtheil auf Grund subjectiver Indicien oder der eigenen innern Ueberzeugung des Richters (biʿilmihi) ausgeschlossen ist; dieser dürfe sein Urtheil nur auf Grund objectiver Beweismomente fällen,[6] wo diese fehlen, müsse das Urtheil trotz der moralischen Ueberzeugung des Richters suspendirt werden.[7] In der ʿirâḳischen Schule[8] war man der Zulassung der Berechtigung der subjectiven

1) Tahḏîb p. 403, 3.

2) ibid. p. 608, 7.

3) Jâḳût III, p. 677, 19.

4) Am eingehendsten Al-Dârimî p. 31.

5) Ibn Durejd p. 139 unten.

6) Man wird an die Regel der talmudischen Gesetzpflege erinnert: ên laddajjân ellâ mâ sheʿênâw rô'ôth. Babyl. B. bathrâ fol. 131[a] (das Citat bei Levy, Neuhebr. WB. I, p. 399[a], und Kohut, Aruch III, p. 93[b] unt. zu berichtigen).

7) Jedoch auch innerhalb dieser Lehre waren principielle Concessionen möglich, durch die Anwendung des Grundsatzes des istiṣlâḥ, worüber WZKM. I, p. 229.

8) Aber auch innerhalb derselben gab es einigen Meinungsunterschied, wie dies bei Al-Chaṣṣâf, Adab al-ḳâḍî fol. 95 ff. weitläufig auseinandergesetzt wird. Al-Ḳurṭubî, bei Al-Zurḳânî III, p. 181, eifert gegen jene Gesetzgelehrten, welche den Grundsatz lehren und vertheidigen, dass „der dem Menschen innewohnende Zeuge glaubwürdiger sei als ein äusserer Zeuge".

Ueberzeugung des Richters mehr geneigt.[1] Auch in dieser allgemeinen Frage drückt sich die Zuerkennung des Werthes und der Berechtigung aus, welche die Theologen des ʿIrâḳ der subjectiven Intuition nicht versagen.

X.

Aus dem Vorhergehenden ist ersichtlich, dass schon bezüglich der ältesten Zeit ihrer Entwickelung von einer einheitlichen Sunna im Islam nicht die Rede sein kann, da hinsichtlich derselben Frage verschiedene, gegensätzliche Ḥadîthe, entstanden zur Unterstützung einander widersprechender Schulmeinungen, gleichberechtigt nebeneinander stehen. Es gab verschiedene Methoden, solche Widersprüche theoretisch auszugleichen. Die Festigung des Traditionsstudiums zeitigte die Kritik der Ḥadîthe und ihrer Gewährsmänner; dadurch wurde es möglich, den Gewährsmännern des einen Ḥadîth mehr Glauben beizumessen (tarǵîḥ), als denen eines andern, widersprechenden. Dadurch gewann man einen Gesichtspunkt für die Bevorzugung des einen Ḥadîth gegenüber einem andern, welches eine widersprechende Lehre involvirte.

Aelter scheint die Methode der Ausgleichung der Widersprüche zu sein, welche darauf abzielt, durch harmonisirendes Verfahren die Existenz eines Widerspruches zu beseitigen. Diese Harmonistik wurde sehr früh geübt, denn die Gegner des Ḥadîth-wesens greifen recht gerne eben den widerspruchsvollen Charakter der verschiedenen Traditionen auf, um die Unhaltbarkeit der Autorität, die man in frommen Kreisen solchen „Ueberlieferungen" beimaass, zu erweisen. Gegen solche Angriffe musste der Ḥadîthanhänger wohl gerüstet sein; am bequemsten war es, durch harmonistische Bemühungen die Widersprüche aus der Welt zu schaffen. Diesem Bestreben hat Al-Shâfiʿî (st. 204), der unter allen alten Lehrern die grössten Verdienste um die Schöpfung einer Methodologie der Gesetzwissenschaft sich erwarb, viele Kapitel seiner Risâla (Abhandlung über die Uṣûl al-fiḳh, Principien der Gesetzwissenschaft)[2] gewidmet, in welchen er die Theorie entwickelt, nach welchen methodischen Principien die widersprechenden Ḥadîthe miteinander in Einklang gebracht werden müssen. Ibn Ḳutejba handhabt diese Vertheidigungswaffe bereits mit einer Fertigkeit, welche voraussetzen lässt, dass diese Methode bereits von früher fest eingebürgert in den Kreisen war, als deren Anhänger er sich bekennt. Ein Beispiel wird diesen

1) B. Aḥkâm nr. 21.

2) Dieses für die Geschichte der Ḥadîth-interpretation wichtige Werk bildet den historischen Ausgangspunkt für die muhammedanische Gesetzwissenschaft; die vicekönigl. Bibliothek in Kairo besitzt zwei handschriftliche Exemplare desselben.

methodischen Kunstgriff wohl am besten kennen lehren: „Sie (die Gegner der Tradition) sagen: Zwei widersprechende Ḥadîthe betreffs der (kleinen) Kinder der Ungläubigen. Ihr überliefert, dass Ṣaʿb b. Ǵatthâma zum Propheten gesagt habe: Unsere Rosse zerstampfen während des Ueberfalles im Dunkel der Nacht die (kleinen) Kinder der Ungläubigen. Da sagte der Prophet: Sie (diese Kinder) gehören zu ihren Vätern.[1] — Dann überliefert ihr: Der Prophet entsandte eine Truppenabtheilung, diese tödtete die Weiber und die kleinen Kinder; da missbilligte dies der Prophet sehr streng. Sie sagten: Diese sind ja die Sprösslinge von Ungläubigen! Er aber erwiderte: Sind denn nicht eure Besten Sprösslinge von Ungläubigen?“[2]

„Wir sagen hierüber, dass zwischen diesen beiden Ueberlieferungen kein Widerspruch obwaltet. Ṣaʿb b. Ǵatthâma machte die Mittheilung, dass die Pferde ‘während des Ueberfalles im Dunkel der Nacht’ u. s. w. Darauf erwiderte der Prophet, dass die kleinen Ḳinder zu ihren Vätern gehören, d. h. in dieser Welt sind sie ihren Vätern gleich zu beurtheilen. Es war dunkle Nacht, man machte einen Ausfall, man überfiel die Ungläubigen; da habt ihr euch nicht mit Rücksicht auf die kleinen Kinder zurückzuziehen, denn es trifft dieselben was ihre Väter trifft. Freilich darf man es nicht gerade auf die Tödtung der Kinder absehen“.

„Was er in der andern Ueberlieferung missbilligt, ist, dass sie Weiber und Kinder absichtlich tödteten (taʿammadû ḏâlika) wegen des Unglaubens ihrer Väter. Darüber sagte er: Sind denn nicht eure Besten Sprösslinge von Ungläubigen? d. h. vielleicht giebt es unter ihnen solche, welche bei Erlangung der Reife den Islam ehrlich bekennen würden“.[3]

Es giebt wohl wenige Kapitel des muhammedanischen Gesetzes, deren Traditionsmaterial nicht solche Widersprüche aufwiese. Es ist sehr leicht zu verstehen, dass sich in der thatsächlichen Uebung des alltäglichen Lebens dasjenige Ḥadîth am leichtesten Geltung zu verschaffen wusste, welches von der Anerkennung des Bestehenden ausging und für dasselbe eine gesetzliche

---

1) Abû Ḍâwûd I, p. 264.

2) Der Prophet wählte von den Gefangenen der Banû Ḳurejẓa diejenigen aus, denen der Bart gewachsen war, diese liess er tödten, die Bartlosen verschonte er — so überliefert ʿAṭijja al-Ḳuraẓî, der diesem Umstande seine Errettung verdankte. Tahḏîb p. 425, 7; demgemäss ist das unverständliche thmm jthbtû in Tahḏîb p. 522, 4 zu corrigiren: lam junbitû. Bei Abû Dâwûd I, p. 259 oben, Al-Tirmiḏî I, p. 298. 300 sind die dem Propheten zugeschriebenen Instructionen im Kriege gegen die Ungläubigen mitgetheilt. Das Schonen des Lebens von Ḳindern, Frauen und Greisen wird bedingungslos anbefohlen. vgl. Fragmenta ed. de Goeje, p. 75, 1. Al-Ṭabarî I, p. 1850.

3) Muchtalif al-ḥadîth p. 315.

Autorität abgab,[1] welche als disciplinirendes Element in die Unsicherheit und Schwankung dieser in früheren Zeiten sich selbst überlassenen Verhältnisse eingriff oder in widerspruchsloser übereinstimmender Weise ein neues, erst durch den Islam aufgekommenes Moment des Lebens regelte. Denn es wäre eine Täuschung, wenn wir voraussetzen wollten, dass es einem dem herrschenden Usus vollends zuwiderlaufenden Ḥadîth bei aller Protection, welche dessen Erforscher erfuhren, gelingen konnte, einen thatsächlichen Umsturz der bestehenden Verhältnisse zu bewirken.

Auch der Aufschwung, den die Anerkennung der Sunna unter den ʿAbbâsiden nahm, konnte nicht alle Welt zur Beute der Sunna-männer machen. Anfangs scheint sich ihre Thätigkeit auf der Höhe der Erfordernisse des thatsächlichen Lebens gehalten zu haben, das sie in religiöser Beziehung zu regeln bestrebt waren. Aber allen Ausgeburten ihrer Studierstuben konnte sich das Leben denn doch nicht anbequemen. Fest eingewurzelte Rechtsgebräuche und andere Gewohnheiten, die nicht nach ihrem Geschmacke, nicht im Sinne der Consequenzen ihrer theologischen Voraussetzungen waren, konnten nicht ausgejätet werden. Es trat nun immer wieder das Problem hervor, dass die Praxis nicht in allen Dingen der Sunna entsprach. Handelte es sich um locale Abweichungen, so konnten wohl die Theologen gegen dieselben eifern und ihren frommen Groll auf die Machthaber ausschütten, die ihnen im Taġjîr al-munkar[2] nicht genügende Hilfe leisten; sie fanden auch manchmal einen gottesfürchtigen Vogt, der durch ihre Unterstützung das Wohlgefallen Allâh's erreichen zu können glaubte.

Es handelte sich jedoch sehr oft um mehr als locale Abweichungen. Unter den aus den Werkstätten frommer Traditionarier in die Welt tretenden Lehrsätzen fanden sich auch solche, welche im Gegensatze zu der auf breiteren Gebieten des öffentlichen Lebens herrschenden Praxis standen. Die Macht hatten sie nicht — obwohl sie wohl nicht wenig Lust verspürten, sich eine solche zuzumuthen — überall herrschende Strömungen der Gesellschaft nach ihren Fictionen zu modeln. Dies ging nicht an, wenn es sich um Sitten und Anschauungen handelte, welche nicht bloss locale Bedeutung hatten, sondern in der Uebung des Lebens allenthalben so tief eingewurzelt waren, dass sie füglich als Iġmâʿ, als „Consensus der Gesammtgemeinde", betrachtet werden konnte. Da musste nun der Theologe pactiren. Entweder gab er zu, dass sein Ḥadîth durch einen andern Text abrogirt (mansûch)

1) Wie z. B. in Medîna — nach p. 80 — diejenigen Ḥadîthe obsiegten, welche das Gewohnheitsrecht der ʿUmrâ-geschenke sanctionirten.

2) vgl. ZDMG. XLI, p. 56 ff.

wurde — den abrogirenden Text (nâsich) konnte er sich zum mindesten aus der Masse der in Umlauf befindlichen widersprechenden Ḥadîthe leicht beschaffen — oder er musste sich zu der äussersten Concession verstehen, die man von ihm voraussetzen konnte: er musste zugeben, dass das Iǵmâ' höher stehe als die Tradition. „Wenn das Iǵmâ' — so lehren sie — dem klaren Ausdruck der Sunna widerspricht, so hebt zwar jenes den Wortlaut des Gesetzes nicht auf, denn das Iǵmâ' kann die Sunna nicht abrogiren, ebensowenig wie es selbst der Abrogation unterworfen ist; aber der Widerspruch desselben gegen die Sunna ist ein Beweis dafür, dass es — wenn dies auch nicht documentarisch nachgewiesen werden kann — irgendwo eine abrogirende Sunna geben müsse (auf welche sich das Iǵmâ' stützt)".[1] Dies ist ein rabulistischer Kniff, durch welchen die Autorität der Sunna gegenüber den mächtigen Erfordernissen des wirklichen Lebens theoretisch gerettet werden sollte. Aber in älterer Zeit[2] ist man aufrichtiger gewesen. Man setzte nicht unbekannte Ḥadîthe voraus, welche wohl den sunnagemässen Charakter des alltäglichen Brauches rechtfertigen könnten, sondern man sagte es — wie Ibn Ḳutejba, einer der eifrigsten Vertheidiger der Aṣḥâb al-ḥadîth gegen die Ra'j-leute, im III. Jahrhundert — gerade heraus, dass „die Wahrheit viel eher durch das Iǵmâ' erschlossen werden könne, als durch die Ueberlieferung. Das Ḥadîth ist vielen Wechselfällen ausgesetzt durch die Nachlässigkeit der Ueberlieferer, durch die Unklarheiten der Erklärung, durch stattgefundene Abrogation, durch die Unzuverlässigkeit der Gewährsmänner, durch das Vorhandensein zweier widersprechender Ḥadîthgesetze ..., das Iǵmâ' der Gemeinde ist frei von allen diesen Wechselfällen.... Daher kommt es, dass die Menschen bis auf den Propheten zurückgehende Ḥadîthe überliefern, aber in der Praxis andere Wege gehen".[3]

Dieser Widerspruch brachte die Lehre von dem Gewicht der Gesammtansicht und Gesammtübung der muhammedanischen Gemeinde — dies ist Iǵmâ' — zur Reife, und dies grosse Princip wirkte im Bewusstsein der Muhammedaner mächtiger als jedes andere Argument. „Meine Gemeinde hat keine Uebereinstimmung, die ein Irrthum wäre" — so lässt man Muhammed sagen.[4] Nur wenige Theologen haben sich der bedingungslosen Geltung des

---

1) Al-Nawawî I, p. 22, 17.

2) Mâlik b. Anas entscheidet sich für die Richtigkeit der Praxis gegenüber widerstreitender Ḥadîthe, jene ist ihm so viel wie Iǵmâ'; vgl. die Auseinandersetzung dieser Frage bei Al-'Abdarî, Madchal I, p. 292.

3) Muchtalif al-ḥadîth p. 311. Beispiele sind ibid. p. 112 angeführt.

4) Abû Dâwûd II, p. 131 unten, Al-Tirmiḏî II, p. 25, Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 14, vgl. Ẓâhiriten p. 33 Anm. 2. Die Iǵmâ'-tradition wird bei B. und Muslim

Igmâ' widersetzt.[1] Das Igmâ' ist demnach ein Gegengewicht gegen das Bestreben der Traditionarier, die herrschenden Uebungen vollends nach ihren Anschauungen zu reformiren und gegen die Gewohnheitsgesetze der Gesellschaft in schroffen Gegensatz zu treten. Sie mussten, wie wir soeben gesehen haben, einer solchen Macht gegenüber ihre Schwäche eingestehen, und sie waren so klug, für dieses Zugeständniss die Form zu finden, durch welche sich die Anerkennung des Igmâ' zu einem Element der Sunna gestaltete.

---

nicht angeführt; dieselbe gilt nicht als ṣaḥîḥ (von unzweifelhafter Richtigkeit), sondern nur als ḥasan.

1) Besonders in philosophischen Kreisen, z. B. der Mu'tazilite Al-Naẓẓâm. Von ihm wird folgender Ideengang überliefert: „Es ist möglich, dass alle Muslimûn eine irrige Lehre übereinstimmend zulassen; so z. B. lehrt der ganze Islam übereinstimmend, dass Muhammed im Unterschiede von anderen Propheten eine Mission für die ganze Menschheit hatte. Die Sache verhält sich aber so, dass Gott einen jeden Propheten zur ganzen Menschheit sandte" u. s. w. Muchtalif al-ḥadîth p. 19.

Drittes Kapitel.

Das Ḥadîth in seiner Beziehung zu den Parteikämpfen im Islam.

I.

Mehr als die gesetzlichen Theile des Ḥadîth haben für die Culturgeschichte jene Seiten desselben Bedeutung, welche uns zeigen, wie die religiösen Elemente der muhammedanischen Welt mit den politischen Zuständen und Verhältnissen im Islam sich auseinandersetzten. Wie alle ihre Lehren, so sind auch die dieses Gebiet betreffenden Ueberzeugungen in die Form des Ḥadîth gekleidet. Diesbezüglich werden wir einige Gruppen von Ḥadîthen zu betrachten haben, in welchen uns die aus dem Verhältniss der religiös denkenden Kreise zu der factischen Staatsgewalt erwachsenden Beziehungen klar vor Augen treten können.

Vor allen Dingen wird sich unsere Aufmerksamkeit auf eine Gruppe von politischen Ḥadîthen lenken, welche ihren Ursprung der Absicht verdankt, der Obrigkeit den Gehorsam des Volks unter Umständen zu sichern, unter welchen gerade die religiöse Richtung die Verweigerung des Gehorsams leicht als unabweisliche religiöse Pflicht hätte erscheinen lassen können. Solche Umstände schuf zu allererst das durch und durch religionswidrige umejjadische Regiment. Vor demselben den Nacken beugen, wie es die Syrer thaten, welche man als die „Bereitwilligsten im Gehorsam gegen Menschen und die Widerspenstigsten im Gehorsam gegen Gott" charakterisirte,[1] — dies konnte einem frommen Muhammedaner nicht als ganz selbstverständlich erscheinen; und wäre der religionstreue Muhammedaner nicht durch sein eigenes Gefühl zum Nachdenken darüber geführt worden, ob die Herren, welche in Damascus das Scepter führen, und ihre ergebenen Heerführer und Landpfleger, wie Al-Ḥaǵǵâǵ b. Jûsuf, Châlid al-Ḳasrî und Männer ähnlicher Art, die berechtigten Führer der religiösen Gemeinde seien, so gab es der Prätendenten und Umstürzler genug, deren Emissäre ihren Ten-

1) Bei Abû-l-Maḥâsin I, p. 80, 10.

denzen ein pietistisches Mäntelchen umzuhüllen nicht vergassen, um dadurch um so sicherere Wirkung zu erzielen.

Das Problem: wie sich der Rechtgläubige unter solchen Herrschern zu benehmen habe, erschien während dieser ganzen Zeit als eine der wichtigsten Fragen des religiösen Lebens. Es wurde in verschiedener Weise gelöst, und die Tradition hat uns den Abdruck dieser Entscheidungen aufbewahrt. Dass es Intransingente gab, die von den ruchlosen Herrschern und ihren Organen, welche sie mit dem Namen muḥillûn, die Profanatoren, belegten,[1] nichts wissen wollten und ihnen passiven Widerstand entgegenstellten, davon haben wir bereits im vorhergehenden Kapitel p. 39 Beispiele gesehen. Sie standen, was ihre Ansicht über die Pflicht der Bekämpfung solcher Herrscher betrifft, vollends auf dem Standpunkt der Châriǵiten, von denen sie jedoch ihre Ueberzeugung von der Berechtigung des Chalifates des ʿAlî, eventuell seiner Nachfolger, trennte. Ihren Glauben an Gott und an die Sendung Muhammeds ergänzen sie noch in ihrer Sterbestunde mit dem Bekenntniss, dass Al-Ḥaǵǵâǵ nicht zu den Gläubigen gezählt werden dürfe.[2] Es waren die Zahmeren und Geduldigeren unter ihnen, aus deren Kreise Ḥadîthe, wie das folgende, unter die Gläubigen gesendet wurden: „Es werden dereinst Emire über euch herrschen, welche über euer tägliches Brot verfügen und euch dasselbe vorenthalten, es sei denn, dass ihr Lügen für wahr anerkennt und sie in ihrem Unglauben unterstützt: gebet ihnen, was ihnen rechtens gebührt, so lange sie es von euch annehmen; begehen sie aber darin Verrath an euch, so bekämpfet sie, und wer wegen solchen Verhaltens getödtet wird, der gilt als Märtyrer".[3]

Dieser Oppositionspartei stand in schroffem Gegensatz eine vollends loyale Richtung gegenüber. Man nannte ihre Anhänger, wie es scheint, Murǵi'ten, weil sie die praktische Verdrängung der Glaubensgesetze seitens der Umejjaden nicht als Grund betrachteten, ihnen, wenn auch nur theoretisch, den Gehorsam zu versagen,[4] dieselben als Kâfirîn zu brandmarken[5] und der Verdammniss anheimzustellen, und weil es ihnen für die

1) Aġ. VI, p. 31, 15 muḥill von Al-Ḥaǵǵâǵ, vgl. Aġ. XV, p. 8 v. u., Jâḳût II, p. 429, 3 v. u. Dies ist natürlich subjectiv einseitige Auffassung; die Umejjaden ihrerseits nennen die frommen Zubejriden in Mekka al-nâkithûn, Aġ. XXI, p. 146, 5.

2) Al-Masʿûdî V, p. 377, 6. 3) Bei Ibn Ḥaǵar IV, p. 167.

4) In späteren Zeiten wurde aus diesem Unterschiede der Gesinnung der theoretische Schulstreit über die Frage: imâmat al fâsiḳ, d. h. ob der Sünder Oberhaupt der muhammedanischen Gemeinde sein dürfe. Abû Ḥanîfa, als Murǵi', soll die Frage bejahend beantwortet haben; manche Anhänger seiner Schule stellten aber dies in Abrede, Al-Chaṣṣâf, Adab al-ḳâḍî fol. 26b.

5) Diesen gemässigten Kreisen entstammen jene milden Urtheile über die syrischen Gegner ʿAlî's, welche Al-ʿIḳd II, p. 283 zusammengestellt sind.

Anerkennung ihrer Rechtgläubigkeit genügend war, dass dieselben sich zum Islam im allgemeinen halten; nach ihrem praktischen Verhalten fragten sie nicht viel.[1] Sie missbilligten demnach nicht die grausamen Maassregeln der Umejjaden und ihrer Statthalter gegen jene frommen Männer, welche ihnen den Gehorsam versagten, und vertheidigten das Blutbad, welches jene unter den pietistischen Gegnern anrichteten. Auch fromme Gesetzgelehrte gehörten dieser murǵi'tischen Partei an,[2] ohne Zweifel jene Theologen, in welchen wir bereits gefügige Werkzeuge und nachsichtige Beurtheiler der umejjadischen Tendenzen kennen gelernt haben. Sie sollten auf Wunsch der Machthaber die Gegner der Dynastie und ihrer Helfershelfer geradezu als „Ungläubige" erklären und diese Lehre mit der Begründung verbreiten, „dass jene, welche den Stab zerspalten,[3] einen Huldigungseid brechen, die Gesammtheit verlassen und die Sicherheit der Muslimîn beeinträchtigen, würdig sind, Kâfir's genannt zu werden".[4] Ohne solche Hülfe wäre es den Umejjaden kaum möglich gewesen, im Islam Fuss zu fassen. Von ʿAun b. ʿAbdallâh b. ʿOtba b. Masʿûd, einem frommen Theologen (Ende des I. Jahrhunderts), haben wir ein sicheres Zeugniss dafür, dass er sich anfänglich zu diesen Murǵi'ten gehalten habe. Späterhin sagte er sich von ihnen los, um im aufrührerischen Heere des Ashʿath gegen Al-Ḥaǵǵâǵ zu kämpfen und erst in der Nähe des ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzîz sich wieder mit dem Umejjadenthum auszusöhnen;[5] denn dieser Umejjade bekannte sich ja selbst zu dem Grundsatze: dass der Mann, der sich dem ungerechten Fürsten widersetzt, kein Rebelle ist, sondern der ungerechte Fürst ist ein solcher, denn es giebt keinen Gehorsam, der durch Widersetzlichkeit gegen Gott geleistet wird.[6] ʿAun war auch Dichter und über seine Lossagung von den loyalen Murǵi'ten besitzen wir ein kleines poetisches Document, aus welchem wir erfahren können, was die Murǵi'ten hinsichtlich des Verhältnisses zu den Umejjaden lehrten:

---

1) In einer Nachricht des Ibn Ǵarîr (Al-Ṭabarî) wird (wohl aus älterer Quelle) ohne Anführung eines besondern Grundes gerade dem Chalifen Muʿâwija I. die Meinung zugeschrieben, dass Sure 18: 110 (faman kâna jarǵû liḳâ'a rabbihi falja'mal ʿamalan ṣâliḥan) die letzte (einer Abrogirung nicht mehr ausgesetzte) Offenbarung im Koran sei (Al-Sujûṭî, Itḳân I, p. 34). Man darf wohl die Vermuthung wagen, dass die Gegner der Murǵi'ten diese Partei nicht ohne Absicht gerade durch den Umejjaden widerlegen lassen. Der hamzirte Stamm, von welchem der Parteiname abgeleitet ist, wird nicht selten mit √rǵu (hoffen) verwechselt.

2) z. B. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 240, 3.

3) vgl. Al-Mejdânî I, p. 57 unten, zum Sprichwort: ijjâka waḳâtil al-ʿaṣâ, für den Ausdruck Aǵ. XIII, p. 52, 8 v. u. 59, 18.

4) Al-ʿIḳd III, p. 25 oben. 5) vgl. Fragm. hist. arab. p. 42 unten f.

6) Al-Masʿûdî V, p. 422, 1.

„Das erste, wovon ich mich zweifellos trenne — ich sage mich los davon, was die Murǵi'ûn bekennen;

„Sie sagen, man dürfe das Blut der Rechtgläubigen vergiessen,[1] während doch das Blut derselben geschont werden muss;

„Sie sagen, ein Rechtgläubiger könne zu den Ungerechten (ahl[2] al-ǵaur) gehören, während doch die Ungerechten (al-ǵâ'irûn) keine Rechtgläubigen sind".[3]

Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Ursprung der Murǵi'tenpartei in dieser loyalen Auseinandersetzung mit der Umejjadenherrschaft zu suchen sei. Als später dieser Anlass schwand, und die Rechtfertigung der „Vergiessung des Blutes der Rechtgläubigen" alle Actualität verlor, verlegte die Murǵi'tenpartei den Schwerpunkt ihres Bekenntnisses auf die dogmatische Abschätzung des Einflusses der Gesetzesübung (ʿamal) auf die Seligkeit. Wir hätten demnach dieser dogmatischen Murǵi'a als historisches Prius eine politische Murǵi'a vorangehen zu lassen. Damit ist die sprachliche Dunkelheit, welche die wörtliche Bedeutung des Namens dieser Partei umgiebt,[4] freilich noch immer nicht aufgehellt.

Da die politisch-religiösen Gegner der Umejjaden, sofern sie nicht Chârigiten waren, zumeist die Partei der ʿAlîden ergriffen, so bildet die Murǵi'a einen natürlichen Gegensatz zur Shîʿa und das wirkliche Vorkommen einer solchen Entgegensetzung kann als Beweis der Richtigkeit unserer Anschauung dienen.[5] Noch in einem Gedicht des kejsânitischen Poeten Al-Sejjid al-Ḥimjarî (st. ca. 173—9), in welchem die beiden Söhne des ʿAlî verherrlicht werden, ruft der Dichter den Gegnern zu:

Chalîlejja lâ turǵi'â wa'lamâ * bi'anna-l-hudâ ǵejra mâ taz'umâni.

„Meine Freunde! machet nicht irǵâ' und wisset, dass die rechte Leitung nicht dies ist, was ihr wähnt".[6]

---

1) Man erinnere sich nur an die Worte des Zijâd b. Abîhi an Ḥasan: „Ich liebe Fleisch zu essen (Leute zu tödten), aus welchem du gemacht bist" Al-ʿIḳd III, p. 5, 3 v. u.

2) Var. âl; diese LA. würde die Beziehung auf die Familie der Umejjaden noch besser begründen.

3) Ibn Ḳutejba p. 129 = Aġ. VIII, p. 92, 13 ff., vgl. Kremer, Culturgeschichtliche Streifzüge p. 5 Anm. 2.

4) vgl. Houtsma, De strijd over het dogma p. 34.

5) Ibn Ḳutejba p. 230, 15 ithnâni jatashajja'âni wathnâni murǵi'âni wathnâni jarajâni ra'ja-l-chawârig. Aġ. IV, p. 63 penult. ichtaṣama Shîʿî wa Murǵi'. Wo man nicht die politische, sondern die dogmatische Murǵi'a im Auge hat, wird dem Murǵi' entgegengesetzt: wa'îdî, Al-Ṭûsî, List of Shîʿa books p. 376 nr. 850, vgl. ibid. p. 368 nr. 808 jaḳûl bil-irǵâ', Gegensatz: jadhab ilâ-l-wa'îd.

6) Aġ. VII, p. 16, 12. (Auf diese Stelle lenkte mein Freund Snouck meine Aufmerksamkeit.)

Das Irǵâʾ (Nomen verbi desselben Stammes, aus welchem Murǵiʾ Nomen agentis) bezeichnet hier die Verwerfung der ʿalîdischen Imâme und die Anerkennung ihrer Gegner. In der That wird in der Fortsetzung desselben Gedichtes (v. 10) die Anerkennung der Umejjaden (Ibn Ḥarb waʾashjâʿihi) mit dem Verbum jurǵiʾ bezeichnet. In übertragenem, vielleicht ironischem Sinne benutzt aber der Dichter dasselbe Wort mit Beziehung auf seinen eigenen Imâm:

„Mein irǵâʾ an Abû Hasan (ʿAlî)[1] ist das richtige (irǵâʾ), mich abwendend von den beiden ʿOmar (Abû Bekr und ʿOmar), ob sie nun gerecht oder verdammt sind".[2]

Die Murǵiʾten bildeten also eine loyale Gegenpartei gegen den „Berg", gegen jene unnachsichtlichen religiösen Bekämpfer der Umejjaden und im Verfolge der Geschichte auch anderer, dem Religionsgesetz zuwiderhandelnder Herrscher; denn der Widerwillen der Frommen gegen das Leben im Centrum der Regierung hört mit dem Sturz der Umejjaden nicht auf. Zwischen diesen beiden extremen Strömungen steht eine Mittelpartei. Derselben ist es gelungen, in das allgemeine Bewusstsein der Muhammedaner einzudringen und ihre Anschauung hat auch die meisten Spuren im Ḥadîth zurückgelassen. Diesen vermittelnden Theologen, denn von solchen ist ja die Rede, ist in der That ein kluges Kunststück gelungen. Da die Unwürdigkeit der Herrscher in religiösem Sinne trotz der Nachsicht der Murǵiʾa nicht gut zu leugnen war, so haben die Theologen die Lehre verbreitet, dass man den thatsächlichen Machthabern im Interesse der Ordnung des Staates und der Einheit des Islam in jedem Falle gehorchen müsse, auch wenn man davon überzeugt ist, dass sie persönlich die unwürdigsten Menschen seien. Durch die Verbreitung von Ḥadîthen, welche diese Lehre ans Herz legen, leisteten sie den herrschenden Kreisen ganz unabsichtlich einen unschätzbaren Dienst, und sie haben, wie es scheint, durch diese Thätigkeit nicht wenig dazu beigetragen, dass sich das gewöhnliche Volk bei jedem Herrscher beruhigte, das verpönte Regiment duldete und huldigend anerkannte, allerdings auch jeden Umsturz, wenn es demselben gelungen war, sich durch den Erfolg zu legitimiren, als vollzogene Thatsache hinnahm. Es handelte sich nur um die Beschwichtigung des religiösen Gewissens, welches von pietistischen Demagogen, Aufrührern und Prätendenten aufgewühlt wurde; war dies beschwichtigt, so kümmerte sich das allgemeine Volk wenig darum, ob Zejd oder ʿAmr auf dem Chalifenthrone sitzt.

1) Zu beachten ist, dass in diesem Sinne auch die I. Conj. von rǵu (tertiae w) gebraucht wird, z. B. in demselben Gedicht v. 1. arǵû Abâ Ḥasanin ʿAlijjan, vgl. Al-ʿIḳd III, p. 22, 11 in umejjadenfreundlichem Sinne: innî laʾarǵû lil-Ḥaǵǵâǵ, vgl. oben p. 90 Anm. 1.

2) Aġ. VII, p. 11, 12, vgl. ibid. l. 16 falejsa ʿalejja fî-l-irǵâʾi baʾsun.

„Kommet mit Ramla oder Hind, wir werden ihnen als Emiren der Rechtgläubigen huldigen".[1]

„Was thut es uns und was kann es uns schaden, welcher König rings um uns her die Macht ausübt?"[2]

Auch für ältere[3] sowie für alle folgenden Zeiten charakterisirt das Wort des Dichters ʿAmr b. ʿAbdalmalik al-ʿItrî, des Zeitgenossen der Rivalität der beiden ʿAbbâsidenprinzen Amîn und Maʾmûn, den Gedankengang des Volks:

„Wir verlassen Baġdâd nicht, möge auch der oder jener fortziehen oder bleiben;

„Wenn wir nur angenehm leben können, was kümmert es uns weiter, ob der oder jener der Imâm ist?"[4]

II.

Die religiösen Bedenken räumten fromme Theologen mit ihren Ḥadîthen aus dem Wege. Wir werden uns nun mit dieser auf die Entwickelung des Staatslebens im Islam überaus einflussreichen Schicht von beschwichtigenden Traditionen beschäftigen. Der Leser wird die Beobachtung machen können, dass dieselben verschiedene Grade der Vermittelung veranschaulichen, welche hier streng auseinander zu halten nicht nöthig erscheint. Alle verfolgen den gemeinsamen Zweck, zu lehren, dass man sich selbst dem ruchlosen Regiment widerstandslos unterwerfen müsse und es allein Gott zu überlassen habe, die ihm nicht gefälligen Herrscher zu stürzen. Bereits Abû Jûsuf hat in seinem Sendschreiben an Hârûn al-Rashîd die in diese Reihe gehörenden Lehren gesammelt;[6] auch in Al-Shejbânî's Werk über das Kriegsrecht findet man eine Sammlung derselben.[7] „Wer von seinem Herrscher etwas missbilligt, der möge es in Geduld ertragen, denn wer die Botmässigkeit auch nur um eine Spanne verlässt, der sirbt wie ein Heide".[8] „Wenn eine Zeit lang eine tyrannische Regierung besteht, so ist dies besser, als eine Weile Revolution".[9] „Wer sich von der Gesammtheit lossagt eine

1) Al-Masʿûdî V, p. 71, 6. 2) ibid. p. 174 penult.

3) vgl. bei Kremer, Gesch. der herrsch. Ideen des Islams p. 356 unten.

4) Al-Ṭabarî III, p. 890.

5) In die oppositionelle Lehre ragt noch folgendes Ḥadîth hinein: „Man fragte den Propheten: Dieser dein Vetter Muʿâwija befiehlt uns, dies und jenes zu thun; sollen wir ihm gehorchen? Gehorche ihm, so sprach der Prophet, im Gehorsam gegen Gott, widersetze dich ihm in der Widersetzlichkeit gegen Gott", Abû Dâwûd II, p. 131.

6) Kitâb al-charâġ p. 5 ff.

7) Wiener Jahrbücher der Literatur XL, p. 58 f.

8) B. Fitan nr. 2.

9) Mâlik b. Anas, bei Al-Maḳḳari I, p. 900, 4 sulṭan ġâʾir muddatan chejr min fitnati sâʿa. Aehnliches wird auch als Wahlspruch des ʿAmr b. al-ʿÂṣî angeführt: sulṭân ẓalûm ġashûm chejr min fitna tadûm (Al-Jaʿḳûbî II, p. 263, 14); bei Al-Mejdânî I, p. 313 ult. als muwallad angeführt).

Spanne weit, der hat den Strick des Islam (Zeichen der Unterwürfigkeit) abgeworfen". „Die Hölle hat sieben Pforten, die eine ist für jene bestimmt, welche das Schwert gegen meine Gemeinde (ummatî) ziehen".[1] „In meiner Gemeinde werden einstens viele, sehr viele Schlechtigkeiten überhandnehmen, wer aber die gemeinsame Sache der Muslimîn zu spalten unternimmt, den tödtet mit dem Schwerte, wer es auch immer sei". „Wie werdet ihr euch verhalten — so lässt man den Propheten fragen — wenn nach mir folgende Herrscher von dieser Beute sich aneignen werden (d. h. wenn sie den Staatsschatz verprassen werden)?" „Dann werden wir — so antwortet der Befragte — das Schwert auf die Schulter nehmen[2] und mit demselben kämpfen (gegen die Herrscher), bis dass wir dir wieder begegnen". „Ich aber — entgegnet der Prophet — werde dir etwas anzeigen, was besser ist als dies: Harre aus, bis du mir wieder begegnest!" „Man müsse jedem Emir Heerfolge leisten, ob er gerecht oder ruchlos ist (barran kâna au fâǵiran) und hinter jedem Muslim das Ṣalât verrichten, gleichviel ob er gerecht oder ruchlos ist".[3] „Haltet euch an den Gehorsam gegen euere Vorgesetzten und widersetzt euch nicht, denn ihnen gehorsamen heisst Gott gehorsamen, sich gegen sie auflehnen ist soviel, als sich gegen Gott auflehnen. . . . Wenn jemand euere Angelegenheiten verwaltet und gegen Gottes Gehorsam verstösst, so komme über ihn der Fluch Gottes (d. h. Gott wird ihn zu bestrafen wissen, aber ihr dürft den Gehorsam nicht versagen)".[4] Demjenigen, der das sunnawidrige Auftreten des Vertreters der Obrigkeit missbilligt, wird der Ausspruch des Propheten zugerufen: „man ahâna sulṭâna-llâhi fî-l-arḍi ahânahullâhu" „Wer die Regierung Gottes auf Erden geringschätzt, den wird Gott erniedrigen".[5] „Schmähet nicht die Regenten, denn handeln sie gut, so gebührt ihnen der Gotteslohn und euch liegt Dankbarkeit ob; handeln sie schlecht, so lastet auf ihnen die Sünde und euch liegt die Ausdauer ob; sie sind die Zuchtruthe, mit welcher Gott jene heimsucht, die er heimsuchen will; setzet der Heimsuchung Gottes nicht Zorn und Empörung entgegen, sondern empfanget sie mit Demuth und Unterwürfigkeit".[6] Aus diesem Gesichtspunkte betrachten die Vertreter dieser Ansichten den Tyrannenmord für verpönt: „Al-Ḥaǵǵâǵ ist eine von Gott verhängte Strafe, gehet der Strafe Gottes nicht mit dem Schwert entgegen".[7] Im allgemeinen wird den Recht-

1) Al-Tirmiḏî II, p. 191, 15.
2) vgl. B. Ǵizja nr. 18 waḍa'nâ asjâfanâ 'alâ 'awâtiḳinâ.
3) Abû Dâwûd I, p. 252. II, p. 183, vgl. B. Ǵizja nr. 4.
4) Ibn Ḥaǵar IV, p. 319.
5) Al-Tirmiḏî II, p. 35.
6) Bei Al-Fachrî ed. Ahlwardt p. 40.
7) Al-'Iḳd III, p. 22 unten.

gläubigen eingeschärft, zur Zeit politischer Aufstände und Umwälzungen (fitan) sich bei keiner Partei zu betheiligen, sondern ruhig zu Hause zu bleiben und in Ergebung und Ausdauer (ṣabr) das Ende abzuwarten. „Der Sitzende[1] ist besser als der Stehende, der Stehende besser als der Gehende, der Gehende besser als der Strebende".[2] „Seiet Stubenhocker" kûnû aḥlâsa[3] bujûtikum. „Selig ist, wer den öffentlichen Bewegungen aus dem Wege geht (inna-l-saʿîd laman ġanaba-l-fitan),[4] und ist man gegen seinen Willen durch die Rebellen zur Bekundung seiner Gesinnung gezwungen worden, „so sei man lieber ʿAbdallâh der Getödtete, als ʿAbdallâh der Todtschläger".[5] Man möge zur Zeit der Fitna „seinen Bogen zerbrechen, die Sehnen zerreissen", „ein hölzernes Schwert[6] zur Hand nehmen" u. s. w.,[7] am liebsten aber sich vor solchen Revolutionen in die entlegensten und unbequemsten Schlupfwinkel zurückziehen,[8] um nur nicht in die Bewegung hineingezogen zu werden. In diese Gruppe gehören die Traditionen, in welchen die Gläubigen ermahnt und getröstet werden, dass, wenn es nicht möglich ist, das herrschende Schlechte mit Hand und Zunge zu verändern, es genüge, im Herzen dagegen zu protestiren.[9] „Wer Augenzeuge davon ist und es missbilligt, wird als jemand betrachtet, der es nicht mit angesehen hat" (man shahidaha wakarihahâ kaman ġâba ʿanhâ).[10]

Dies waren allgemeine Grundsätze, welche die Theologen zur Unterstützung der bestehenden Ordnung und zur Verhütung bürgerlicher Wirren dem Volke gaben. Sie waren auch bemüht, für diese allgemeinen theoretischen Lehren praktische Beispiele aus der alten Geschichte des Islam

---

1) vgl. die Rede des Abû Mûsâ al-Ashʿarî an die Kufenser, Abû Ḥan. Dîn. p. 154, 5, dort heisst es, „der Liegende (al-nâʾim) ist besser als der Stehende". Für diesen Gebrauch von nâma in der ältern Sprache, Dozy, Supplém. p. 790ᵃ, vgl. Oesterr. Monatsschr. f. den Orient XII (1885) col. 209ᵃ ḳâʾim wanâʾim; Jâḳût IV, p. 594, 13.

2) Al-Tirmiḏî II, p. 31.

3) Auch ḥilsa bejtika im Singular; für die Erklärung s. Scholien zu Abû-l-ʿAlâʾ Saḳṭ al-zand II, p. 156 v. 1, vgl. ḥils min aḥlâs bejtihi, Abû Ḥan. Dîn. p. 234, 19.

4) Abû Dâwûd II, p. 133.

5) Ibn Ḳutejba, Muchtalif al-ḥadîth p. 182.

6) Es liegt nahe, hier an einen Zusammenhang mit der bei Van Gelder, Mochtâr de vaalsche profeet (Leid. 1888) p. 72 erörterten Thatsache zu denken.

7) Al-Tirmiḏî II, p. 32.

8) B. Îmân nr. 10 (12). Unter diesem firâr min al-fitan ist daher nicht die Flucht vor moralischen Versuchungen (Krehl, Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islam, Leipzig 1877, p. 36) zu verstehen, sondern die Vermeidung der Auflehnung gegen die Obrigkeit.

9) ZDMG. XLI, p. 57 Anm. 1.

10) Abû Dâwûd II, p. 142.

anzuführen, an welchen gezeigt werden sollte, dass fromme Muhammedaner der patriarchalischen Zeit das politische Leben und die Wirrnisse desselben unter dem Gesichtspunkte dieser friedliebenden Lehre betrachteten. Da berichtet Al-Aḥnaf b. Ḳejs: Ich zog aus, um „diesem Manne“ (nämlich ʿAlî vor der Kameelschlacht) behülflich zu sein. Da begegnete mir Abû Bakra und sprach: „Wohin gehst du?“ „Ich will diesem Manne zu Hülfe kommen“. „Kehre um!“ entgegnete Abû Bakra; ich hörte den Propheten sprechen: „Wenn zwei Muslime gegen einander das Schwert ziehen, so gelangen sie beide, der Mörder und der Ermordete, ins Höllenfeuer“.[1] Und als Nâfiʿ, Client des Ibn ʿOmar, der sich an der Revolte des Ibn al-Zubejr nicht betheiligen wollte, über sein ablehnendes Verhalten gegenüber dieser gegen das ruchlose Regiment in Syrien gerichteten Erhebung befragt wurde, lässt man ihn antworten: „Es heisst im Koran 2: 189 ‘Bekrieget sie (die Ungläubigen), damit es keine Empörung gebe und damit die Unterwürfigkeit Gotte zukomme’. Wir haben nun gekämpft, um der Empörung ein Ende zu machen und das Dîn Gottes zum Siege zu führen. Euer Krieg führt zur Empörung und dazu, dass das Dîn nicht Gottes sei“.[2]

Alle diesbezüglichen religiösen Berichte überragt an Deutlichkeit der folgende — auch dieser ist an Nâfiʿ angeknüpft. Als die Medînenser den Umejjaden Jezîd b. Muʿâwija der Chalifenwürde verlustig erklärten, da versammelte der Sohn ʿOmar's (dessen Client Nâfiʿ war) seine intimen Genossen und seine Kinder und redete sie so an: „Ich habe den Propheten sagen hören, dass am Tage der Auferstehung vor jedem Treubrüchigen eine Fahne aufgehisst werden wird.[3] Nun wir haben diesem Manne (Jezîd) die Huldigung geleistet auf Gott und seinen Gesandten. Ich kenne aber keine grössere Perfidie,[4] als dass man einem Menschen die Huldigung leiste auf Gott und seinen Gesandten und ihm dann mit den Waffen in der Hand entgegenziehe“.[5] Diese Erzählung soll den Gläubigen aller Zeiten die Lehre geben, dass die schuldige Pflicht des Unterthanengehorsams selbst dem bösesten Herrscher,

1) B. Dijât nr. 2 = Fitan nr. 10.

2) B. Tafsîr nr. 14, vgl. nr. 103 Schluss, zu Sure 8: 33.

3) s. Th. I, p. 15, zu den Nachweisen Anm. 2 hinzuzufügen: B. Ǵizja nr. 22, Abû Dâwûd I, p. 275, Al-Dârimî p. 338. Die Nachricht von der Aufhissung der Fahne in der Ǵâhilijja scheint einer poetischen Figur ihren Ursprung zu verdanken; vgl. wajurfaʿ lakum fî kulli maǵmaʿatin liwâʾu, Zuhejr 1: 63 (ed. Landberg p. 165 v. 4), iḏâ mâ râjatun rufiʿat limaǵdin, Al-Shammâch, Aǵ. VIII, p. 106, 21 = Tahḏîb p. 418 penult.

4) Die lectio vulgata ist ʿuḏran, derselben ist aber die Variante ǵadran vorzuziehen.

5) B. Fitan nr. 22. Die Parallelstellen zu den hier angeführten Traditionen sind bei Muslim IV, p. 280—288.

den es je gegeben, nicht verweigert werden dürfe.[1] Das sollten sich die Leute merken, die im Ungehorsam gegen die, nach ihrer Ansicht, unreligiöse Obrigkeit eine Tugend suchten und in ihrer Bekämpfung die Märtyrerkrone erlangen zu können glaubten. Dieser Bestrebung sollte ja auch die Wandlung des Begriffes des „Märtyrers" dienen, von welcher wir in einem der Excurse zu diesem Bande weitläufiger sprechen.

Wir haben die obige Gruppe von Traditionssätzen ohne chronologische Schichtung angeführt, weil die Vollziehung einer solchen in Ermangelung einer, wenn auch nur relativ zuverlässigen chronologischen Handhabe in sicherer Weise kaum möglich wäre. Man darf aber voraussetzen, dass der Grundgedanke jener Ḥadîth-gruppe in das I. Jahrhundert zurückreicht, jene Zeitepoche, in welcher der Widerspruch zwischen dem Geist der Regierung und den Idealen der Frommen am tiefsten empfunden werden konnte. Leute, welche nicht vom Trotz eines Saʿîd b. al-Musajjib beseelt waren, sondern wie jene gefügigen Theologen, die wir kennen lernten, einen modus vivendi mit den Mächtigen billigten, haben wohl zu jener Zeit die Traditionen verbreitet, deren Inhalt die Unterwerfung unter die faktische Herrschaft anrieth. Auch die Regierung jener ʿabbâsidischen Chalifen, welche, ohne jedoch das religiöse Leben zu beeinträchtigen, in der Formulirung des Offenbarungsdogmas von den Wegen der gangbaren Orthodoxie abwichen und die Vertreter der letztern verfolgten, geben Gelegenheit, über das Verhältniss der religiösen Gemeinde zu solchen Herrschern Betrachtungen anzustellen und die versöhnlicheren Elemente unter den Frommen im Interesse des Gemeinwohles zur weitern Entwickelung jener beschwichtigenden und ausgleichenden Grundsätze zu veranlassen.

Es offenbart sich auch in diesen Grundsätzen der Einfluss, den die Theologen dem Iǵmâʿ zueigneten, dessen Beachtung — wie wir am Schluss des vorigen Kapitels gesehen — aus mancher theologischen Verlegenheit herauszuhelfen berufen war. Gegen den von der Gesammt-Umma anerkannten Herrscher dürfe man sich nicht auflehnen, selbst wenn derselbe im Sinne strenger religiöser Ansprüche das Recht auf den Namen eines muhammedanischen Regenten eingebüsst hätte.

1) Die spätere orthodoxe Theologie zog auch die theoretischen Consequenzen dieser Lehre. Die Frage, ob man jenen Jezîd schmähen dürfe, wird ernstlich erwogen und nach Maassgabe des Verbotes der „Schmähung der Genossen" (sabb al-ṣaḥâba, vgl. Beiträge zur Literaturgeschichte der Shîʿa p. 19—20) entschieden; darüber weitläufig bei Al-Damîrî II, p. 266, Al-Ḳasṭallânî V, p. 117 f., X, p. 193. Im V. Jahrhundert geht ein ḥanbalitischer Theologe, ʿAbd al-Muǵîth b. Zuhejr al-Ḥarrî (st. 483), so weit, ein Buch fî faḍâʾil Jezîd (über die Vorzüge des Jezîd) zu veröffentlichen, wodurch er sich die heftige Polemik des Ibn al-Ǵauzî zuzieht (Ibn al-Athîr XI, p. 230).

Wie mächtig der Grundsatz des Igmâ' in der Beurtheilung politischer Verhältnisse die Gesinnung der Muhammedaner beeinflusste, werden wir jetzt noch an einem andern Beispiele beobachten können.

III.

Der orthodoxe Islam hatte ein Interesse daran, das Princip der Erblichkeit der Chalifenwürde im Bewusstsein des gläubigen Volkes nicht Wurzel fassen zu lassen. Die 'abbâsidische Regierung bedeutete wohl den Sieg des legitimistischen Princips, und die Träger der religiösen Lehre liehen dieser Dynastie ihre Unterstützung, aber nicht als Vergegenwärtigern der Legitimität, sondern als den actuellen Besitzern der Macht, deren Berechtigung durch die übereinstimmende Huldigung der Gemeinde (igmâ' al-umma) erwiesen ist.[1] Einzig und allein dies Igmâ' ist nach der Lehre des orthodoxen Islam das Maass der Berechtigung des Herrschers.[2] Der Imâm, den der Wille der Gesammtgemeinde anerkennt — al imâm al-muǧtama' 'alejhi — ist der rechtmässige.[3] Al-imâma lâ tan'aḳid illâ bi-igmâ' al-umma 'an bikrat abîhim:[4] so lehrte man namentlich gegenüber denjenigen, welche die Legitimität auf die 'alîdische Familie beschränken wollten.[5] Wollte man nicht die Rechtmässigkeit der ersten drei Chalifen und des gesammten umejjadischen Chalifates in Zweifel ziehen, und hierdurch gleichsam an der Rechtscontinuität des muhammedanischen Staatslebens im I. Jahrhundert in bedenklicher Weise rütteln — und dies wollten

---

1) Nach Kremer, Gesch. der herrsch. Ideen d. Islams p. 409, soll diese Anschauung in den Ideenkreis des alten Araberthums zurückreichen. Man darf in diesem Zusammenhange einen bereits im Islam lebenden, aber nichts destoweniger echtarabischen Dichter, 'Abdallâh b. Abî Tha'lab, anführen: (Huḏejl. 242: 63) „Imâmun iḏâ-chtalafa-l-'âlimûna jalta'imûna 'alejhi-lti'âmâ".

2) vgl. Al-Ṭabarî II, p. 177 (Ibn 'Omar zu Mu'âwija). Das Vererben der Herrscherrechte bezeichnen die Frommen als Sunnat Kisrâ wa Ḳejṣar (die Sunna heidnischer Reiche), Al-Sujûṭî, Ta'rîch al-chulafâ' p. 76, 2. 78, 6 u.

3) Fragmenta hist. arab. p. 145, vgl. eine Aeusserung Ma'muns über das Verhältniss des Chalifates zum Igmâ' al-umma, Al-Mas'ûdî VII, p. 41 ff. Man legt solche Aeusserungen nicht ohne Absicht gerade 'abbâsidischen Regenten in den Mund. Noch in den Zeiten des ägyptischen Scheinchalifates wurde auf dies Igmâ' mit nicht unbedeutendem Applomb hingewiesen; siehe die Huldigungsurkunde bei Al-Sujûṭî l. c. p. 199.

4) Al-Shahrastânî p. 51. Wer, wie Ibrâhîm al-Naẓẓâm ibid. p. 39 (vgl. oben p. 87 Anm.) die Competenz des Igmâ' leugnet, bekennt sich zugleich zur Lehre von der Unrechtmässigkeit der ersten Chalifen.

5) vgl. auch Snouck Hurgronje, Kritik der Beginselen 2. St., p. 65. 68 (Sonderabdruck).

die orthodoxen Lehrer nicht[1] —, so musste man das Iǵmâᶜ al-umma, auf welches sich die Berechtigung jener Epochen der vor-ᶜabbâsidischen Geschichte stützte, als den ausschliesslich competenten Maassstab in der Beurtheilung der politischen Verhältnisse im Reiche gelten lassen. Nur dies allein konnte als Sunna gelten; die Auflehnung gegen die Regierung, der Umsturz, und würde er auch theoretisch durch legitimistische Argumente gestützt, ist Fitna, und wird als solche der Sunna entgegengesetzt.[2]

Die ᶜabbâsidischen Herrscher selbst und ihre politischen Vertreter und Propagandisten haben natürlich gegen die Umejjadenherrschaft das Recht der Legitimität geltend gemacht und unter dem Banner dieses Princips kämpfend die muhammedanische Welt unter ihr Scepter gebracht. Wer die Chuṭba's kennt, welche die Historiker aus der ersten Zeit der Herrschaft des Hauses ᶜAbbâs erwähnen, weiss, dass es vorzugsweise das Argument der Erbberechtigung ist, von welcher die Kanzeln in jener Zeit widerhallen.[3] Man muss in Betracht ziehen, dass auch die Umejjaden und ihre Anhänger sich alle Mühe gegeben hatten, für die Berechtigung ihrer Dynastie genealogische Momente ins Treffen zu führen.[4] Sie hielten sich für edler als die nächste Prophetenfamilie und konnten es nicht verwinden, wenn man diese als den edelsten Zweig des Ḳurejsh-stammes pries. Der Dichter Ibn Mejjâda erhielt Geisselhiebe, weil er in einem Gedichte die Sippe Muhammeds den Banû Merwân vorsetzte.[5] Den Ueberresten solcher Anschauungen sollte mit dynastischem Ḥadîth entgegengearbeitet werden. Das vollkommenste und in seiner Absichtlichkeit durchsichtigste Ḥadîth dieser Art[6] ist folgendes:

Ǵubejr b. Muṭᶜim berichtet, dass er und ᶜOthmân b. ᶜAffân den Propheten darüber zur Rede stellten, dass er das Fünftel der Kriegsbeute (welches nach Sure 8: 42 dem Propheten selbst, den nächsten Anverwandten

---

1) Hat man ja eine ganze Schaar von Ḥadîthen erdichtet, in welchen die Aufeinanderfolge des Abû Bekr, ᶜOmar und ᶜOthmân unverhüllt ausgesprochen wird; z. B. B. Adab nr. 117. Ein bemerkenswerthes Zeichen dieser Gesinnung bietet der Umstand, dass die Kirchenmänner unter Al-Muᶜtaḍid die Promulgirung des antiumejjadischen Edictes (s. oben p. 47) des Chalifen mit Erfolg hintertrieben. Al-Ṭabarî III, p. 2164 unten. 2177 unten.

2) Al-Jaᶜḳûbî II, p. 355, 9 raǵul tarfaᶜuhu-l-fitna wataḍaᶜuhu-l-sunna.

3) z. B. ibid. II, p. 422 oben.

4) Die ganze Rüstkammer solcher Argumente eröffnet in einer markigen Ansprache Abû Ṣachr al-Huḍalî, Aġ. XXI, p. 145 oben.

5) Aġ. II, p. 102, 5 ff. vgl. einen Vers des Aᶜshâ Hamdân Aġ. V, p. 160, 16 mit Bezug auf die B. Merwân: wachejra Ḳurejshin fî Ḳurejshin arûmatan * wa'akramahum illâ-l-nabijja Muḥammadan.

6) Zur Beleuchtung dieser Stelle ist der Briefwechsel zwischen Muᶜâwija und ᶜAlî zu vergleichen bei Abû Ḥanîfa Dîn. p. 199, 17. 200, 4—6.

— li dî-l-ḳurbâ — desselben, sowie den Armen und Waisen zuzukommen hat) zwischen den B. Hâshim und den B.-l-Muṭṭalib auftheilte. Ich sagte: O, Gesandter Gottes! du hast unsere Brüder, die B.-l-Muṭṭalib, betheiligt, uns aber hast du nichts gegeben, während doch unsere und ihre Verwandtschaft zu dir dieselbe ist". Darauf antwortete der Prophet: „Die B. Hâshim und die B.-l-Muṭṭalib sind einerlei".[1] Ǵubejr sagte: „Die B. ʿAbd Shams und B. Naufal betheiligte er von diesem Fünftel gar nicht, sowie er die B. Hâshim und die B.-l-Muṭṭalib betheiligte".[2]

Man kann den dynastisch-legitimistischen Charakter dieses Ḥadîth nicht verkennen. Die Nachkommen der Linie ʿAbd Shams, des Ahnen der Umejjaden, sollen gegen die seines Bruders Hâshim, von dem die ʿAbbâsiden abstammen, zurückgesetzt werden. — Aber auch den ʿAlîden gegenüber waren familienrechtliche Argumente zur Geltung zu bringen. Es ist merkwürdig, dass die weltliche poetische Literatur, deren Vertreter die ʿAbbâsiden durch ihre reichlichen Gaben grossgezogen, von dem Vortrag dieser Argumente erfüllt ist.

Es handelt sich vorzugsweise darum, die Legitimität der ʿAbbâsiden den ʿAlîden, den eigentlichen legitimistischen Prätendenten, gegenüber zurückzuweisen. Diese, welche niemals auf das Iǵmâʿ al-umma sich zu berufen im Stande waren, sondern immer nur die Candidaten einer Fraction des Islam waren, mussten, um die Berechtigung ihrer Ansprüche nachzuweisen, die Erblichkeit der Chalifenwürde behaupten und dieselbe für eine ihrer Linien — deren gab es gar viele[3] — in Anspruch nehmen. Die ʿabbâsidischen Chalifen, welche in der ersten Zeit des Emporkommens ihrer Dynastie immerfort sehr eifersüchtig auf jede Huldigung blickten, die man den ʿAlîden entgegenbrachte[4] und beständig durch das Gespenst der ʿalîdischen Umtriebe beunruhigt wurden — verstand sich doch gegenüber denselben Al-Maʾmûn zu einer gefährlichen Concession — liessen sich recht gerne von ihren Hofpoeten und Schmeichlern Argumente gegen die Berechtigung ihrer Thronrivalen vordeclamiren. Sie dachten wohl, dass durch dieselben vertretene Ideen auf diesem Wege leicht ins Volk dringen könnten. Hârûn al-Rashîd, so hören wir, verlangte von seinen Dichtern, „dass sie sein eigenes Lob mit der Zurückweisung der Berechtigung der Nachkommen ʿAlî's und mit Angriffen gegen dieselben verbin-

1) B. Manâḳib nr. 3.

2) Abû Dâwûd II, p. 21. vgl. die Commentare zu der angeführten Koranstelle (Al-Bejḍâwî I, p. 367, 24).

3) „Keine Familie der Welt hat mehr männliche Abkömmlinge, als die des Abû Ṭâlib" Ibn al-Faḳîh al-Hamadânî p. 75, 8.

4) vgl. z. B. Aġ. XXI, p. 120, 19.

den".[1] Diese Nachricht macht uns die Erscheinung erklärlich, dass wir in den Dichtungen der ʿabbâsidischen Hofpoeten so vielen erbrechtlichen Subtilitäten begegnen. In diesen poetischen Kreisen wird ein Argument breitgetreten, welches darin gipfelt, dass auch vom Standpunkte der Erbberechtigung die Nachkommen des Oheims des Propheten (ʿAbbâs) mehr Erbansprüche haben, als die Nachkommen des Tochtermannes,[2] oder dass dem Oheim die Erbfolge eher gebührt als dem Ohmssohne.

„Ist wohl der Oheim des Propheten in der genealogischen Reihenfolge ihm näherstehend oder der Oheimssohn;
Und welcher von ihnen ist seiner Nachfolge würdiger, und wer hat das Recht der Erbfolge zu beanspruchen?
Wenn nun ʿAbbâs mehr Recht hierauf hätte und ʿAlî auch nachher auf eine Verwandtschäft bestände,[3]
So mögen denn die Söhne des ʿAbbâs seine Erben sein, wie denn der Ohm den Ohmssohn von der Erbschaft verdrängen muss" —

dies Gedicht wird auf Veranlassung der Barmekiden vom Dichter Abbân b. ʿAbd al-Ḥamîd[4] vor Hârûn al-Rashîd vorgetragen.[5]

Noch weiter ging Al-Muʾammal, ein Hofdichter des Mahdî; der beruft sich noch obendrein auf den Koran, um zu beweisen, dass ʿAbbâs der richtige Erbe des Propheten war (wârithuhu jaḳînan);[6] und für ein Honorar von zehntausend Dirham — Abbân erhielt vom freigebigen Hârûn das doppelte — konnte der schwachköpfige Al-Mutawakkil folgendes erbrechtliche Lehrgedicht von Merwân b. Abî-l-Ǧanûb zu hören bekommen:

„Euer ist das Erbe Muhammeds, und durch eure Gerechtigkeit wird das Unrecht verbannt;
„Die Kinder der Töchter wünschen die Chalifenrechte, aber ihnen gebührt davon nicht, was unter den Nagel geht;
„Der Tochtermann ist kein Erbe, und die Tochter erbt nicht das Imâmat;
„Und jene, die euer Erbe beanspruchen, erben nichts als Reue".[7]

---

1) Aġ. XII, p. 17, 9.

2) Al-Mubarrad p. 284 werden Gedichte mit ähnlicher Tendenz in ältere Zeiten zurückverlegt; vgl. Merwân b. Abî Ḥafṣa in Aġ. IX, p. 45, 16.

3) Die Uebersetzung dieses Halbverses: „wakâna ʿAlijjun baʿda ḏâka ʿalâ sabab" gebe ich nur mit äusserster Reserve; man vgl. auch nasabuhum wasababuhum, Aġ. XXI, p. 145, 2.

4) Th. I, p. 198.

5) Aġ. XX, p. 76, vgl. XII, p. 18, 13. 18. 20.

6) Aġ. XIX, p. 148, 6 v. u., oder wie ein anderer Dichter (mit Hinblick auf die Erbansprüche der ʿAlîden) sagt: dass die ʿAbbâsiden seien: wârithû-l-nabijji biʾamri-l-ḥaḳḳi ġejri-l-takâḏubi, Aġ. III, p. 91, 4 v. u.

7) Al-Ṭabarî III, p. 1466.

In diesem Sinne hören bisweilen die ʿAbbâsiden sehr gerne von ihren Schmeichlern, dass sie nicht nur Nachkommen des Oheims des Propheten sind, sondern als directe Nachkommen Muhammeds betrachtet werden können:

„humâ-bnâ rasûli-llâhi wabnâ-bni ʿammihi * faḳad karuma-l-ġaddâni wal-abawâni.[1]

Durch solche selbstangeregte und gebilligte Schmeichelei sollte die Thatsache, dass sie nicht Descendenten, sondern nur Agnaten des Propheten sind, vergessen gemacht werden. Im allgemeinen war jedoch der Nachweis stärkerer Erbberechtigung nicht die alleinige Karte, welche die ʿAbbâsiden ausspielten; viel gewichtiger und im Gesammtbewusstsein des Volks für sie sprechend war der Umstand, dass jeder von ihnen durch das Iǵmâʿ der Gemeinde Muhammeds als der rechtmässige Imâm anerkannt wurde.[2] Dies war die festeste Stütze des Beherrschers des muhammedanischen Reiches. Diese Anschauung wurde zumeist von den Theologen propagirt. Nicht ungerne haben sie wohl — wie wir an einem Beispiele gesehen haben — in ihren Ḥadîthen die vollständige Unwürdigkeit der gottlosen Umejjaden gelehrt. Den ʿAlîden gegenüber bestrebten sie sich, im Interesse der herrschenden Dynastie die Belanglosigkeit erbrechtlicher Gesichtspunkte zu betonen. Die Würde des Chalifen könne nicht der durch Blutsverwandtschaft dem Propheten nächstberechtigte Erbe antreten. Um einer gegentheiligen Lehre alle Möglichkeit von vornherein abzuschneiden und die Frage des Chalifats dem Bereiche erbrechtlicher Subtilitäten zu entziehen, musste die Tradition das Princip statuiren, dass nichts, was dem Propheten gehört, Gegenstand der Vererbung sein könne. Niemand ist sein Erbe, zunächst in privatrechtlicher Beziehung und infolge dessen auch mit Bezug auf sein Herrscheramt. So wie sein Vermögen dem Staatsschatz anheim fällt, eben so hat über die Nachfolge die Gemeinde zu entscheiden.

Dieser Grundsatz wird in folgendem Ḥadîth bethätigt, welches für unsere Studien auch dadurch von besonderem Interesse ist, weil wir an ihm auch die Beobachtung machen können, wie viel tendenziöse Polemik sich in späteren Zeiten in die Hülle der verschiedenartigen exegetischen Behandlung der Texte eingeschlichen hat. In einem auf Mâlik b. Anas zurückgeführten Ḥadîth des Abû-l-Jaman b. Nâfiʿ heisst es: „Während ʿOmar b. al-Chaṭṭâb mit Mâlik b. Aus im Gespräch begriffen war, meldete der Thürsteher den Jarfâ b. ʿOthmân, ʿAbd. al-Raḥmân b. ʿAuf, Zubejr b. al-ʿAwâmm und Saʿd

1) Aġ. XXI, p. 130, 11. Auch der Chalife Al-Wâthiḳ wird von seinem Hofdichter ʿAlî b. al-Ġahm (ibid. p. 255, 13) als „Sohn des Herrn der Herren" (d. i. Nachkomme des Propheten) angeredet: Hârûnu jâ-bna sejjidi-l-sâdâti.

2) Aġ. VIII, p. 177, 9 v. u. (chilâfa) ġamaʿta bihâ ahwâʾa ummati Aḥmada.

b. Abî Waḳḳâṣ; dieselben wurden eingelassen. Später wurden auch ʿAlî und ʿAbbâs gemeldet, auch sie wurden eingelassen. Als sie nun vor dem Chalifen erschienen waren, riefen sie ihn als Schiedsrichter an in ihrem Streite betreffs des Hab und Gutes, welches der Prophet nach Besiegung des jüdischen Stammes der Banû Naḍîr vorgefunden und auf Gottes Befehl für sich behalten hatte. (Sie beanspruchten nämlich dies Vermögen als Erbtheil nach dem Propheten, dessen nächsten Anverwandten sie waren,[1]) Als die versammelten Besucher in ʿOmar drangen, die Streitfrage zu erledigen, entschied er dieselbe mit Berufung auf Muhammed's Ausspruch in folgenden Worten: Ich beschwöre euch bei demjenigen, durch dessen Erlaubniss Himmel und Erde bestehen! wisst ihr denn nicht, dass der hochselige Prophet sagte: Wir (Propheten) lassen nicht erben (d. h. unsere Hinterlassenschaft fällt nicht in die Kategorie der gewöhnlichen Hinterlassenschaften, welche nach bestimmten Gesetzen und Normen den Verwandten anheimfallen), was wir hinterlassen, ist fromme Stiftung (d. h. es gehört dem Schatze).[2] In einer Parallelstelle wird dieser Ausspruch durch eine andere Erzählung eingeleitet.[3] Dort erzählt ʿÂ'isha, dass Fâṭima den Abû Bekr nach dem Tode des Propheten darum anging, dass er ihr ihr Erbtheil herausgebe, bestehend in dem Vermögen, welches der Prophet als seinen Antheil aus der Kriegsbeute erwarb. Da führte Abû Bekr der Erbwerberin gegenüber den Grundsatz an: „Wir hinterlassen kein Erbtheil, was wir hinterlassen, ist Stiftung" (Lâ nûrith, mâ taraknâ ṣadaka).[4]

Dieser Satz, welcher — wie wir bereits eingangs angedeutet — über das blosse privatrechtliche Interesse hinaus die Absicht einschliesst, einem grossen staatsrechtlichen Princip zu dienen, ist der Shîʿa unbequem, ihre staatsrechtliche Opposition gründet sich ja in erster Linie auf die Erbansprüche des ʿAlî und der Fâṭima, und sie verdammt ja in der Usurpation der ersten Chalifen zuförderst die Confiscation der Rechte der gesetzlichen Erben des Propheten. Sie ändert daher den unbequemen Satz in folgender Weise: lâ jûrath (passivisch) mâ taraknâ ṣadakat[an] (eine Aenderung,

1) Dieser Streit zog sich bis tief in die ʿAbbâsidenzeit hinein. ʿOmar II. gab den ʿAlîden das beanspruchte Gut, Jezîd II. confiscirte es wieder (Al-Jaʿḳûbî II, p. 366 unten). Al-Maʾmûn, der mit den ʿAlîden pactirte, gab es ihnen wieder heraus (ibid. p. 573), Al-Mutawakkil zog es abermals als Staatsdomäne ein (Al-Balâḏorî p. 30—32), bis dass der shîʿa-freundliche Chalif Al-Muntaṣir (248) die Ansprüche der ʿAlîden wieder anerkannte (Al-Masʿûdî VII, p. 303).

2) B. Maġâzî nr. 14. 40.

3) vgl. auch Al-Ṭabarî I, p. 1825, 9 ff. 1826, 14 mit der LA. nûrath.

4) B. Farḍ al-chums nr. 1. Abû Dâwûd II, p. 19—21. vgl. Al-Tirmiḏî I, p. 304.

welche in dieser transscribirten Form nicht genügend veranschaulicht werden kannn). Durch diese graphische und syntaktische Correctur erhält der fragliche Grundsatz folgenden Sinn: „Was wir als Stiftung hinterlassen, wird nicht geerbt (aber alles übrige fällt unter das regelmässige Erbschaftsgesetz).[1] In der That stellt die Shî'a im Unterschiede gegen die sunnitische Anschauung die Lehre auf, dass das Vermögen der Propheten ebenso den Gesetzen des Erbrechtes unterworfen ist, wie das anderer Menschen. Um aber die Möglichkeit der shî'itischen Aenderung der in Rede stehenden Tradition zu verringern, haben sunnitische Traditionare vor das letzte Wort dieser Erzählung das Wörtchen fahuwa als Copula eingeschoben: mâ taraknâ fahuwa ṣadakat^{un}.[2] Wer mit dem arabischen Satzbau vertraut ist, versteht es, dass ein solches Einschiebsel die shî'itischerseits versuchte Wendung des Sinnes dieses Ausspruches geradezu ausschliesst.[3]

IV.

Wir werden im weitern Verlauf dieser Abhandlung auf die Thatsache noch zurückkommen, mit welch freier Selbständigkeit die muhammedanischen Theologen dem in die kanonischen Sammlungen aufgenommenen Traditionsmaterial gegenüberstehen. Aber des Zusammenhanges wegen wollen wir schon an dieser Stelle eine in diesen Kreis der Betrachtung gehörige Erscheinung vorwegnehmen.

Die muhammedanischen Theologen der spätern Zeit hielten die Ausschliessung der Erblichkeit des prophetischen und königlichen Charakters des Muhammed für ein so cardinales Moment der orthodoxen Lehre, dass sie gegen jede Trübung derselben selbst in dem Falle ernste Opposition machen, wenn sie dadurch in Widerstreit gegen irgend einen Traditionssatz gerathen, aus welchem die gegentheilige Anschauung gefolgert werden könnte.

Die starre Zurückweisung eines jeden Versuches, die Würde des Muhammed als nicht auf seine eigene Person beschränkt und in derselben abgeschlossen, sondern auch in Nachkommen fortwirkend zu betrachten, ist der hauptsächlichste Unterschied zwischen der orthodoxen Lehre und der jener Secten, welche sich auf 'alîdischer Grundlage auferbauten. Die Grundidee, welche diese Partei vertrat, ist das Princip der Erblichkeit der prophetischen Würde und der Herrschaft im Reich, welche sie für

1) Al-Ḳasṭallânî V, p. 215. VI, p. 315.

2) Al-Muwaṭṭa' IV, p. 231 bietet in ihrer Vulgata diese LA.: la nûrith, mâ tarakna fahuwa ṣadakat^{un}. In der Shejban. Recension p. 317 fehlt fahuwa. Dieses Einschiebsel auch bei Abû Dâwûd II, p. 21 Ende des Kapitels.

3) Man vgl. Al-Mas'ûdî III, p. 56.

die Familie Muhammed's in der Linie der Fâṭima zu erkämpfen strebte. Da nun Annahme oder Ablehnung dieses Principes zur Kampfparole wurde zwischen den Parteien, so mussten die Orthodoxen dahin streben, dass die Tradition nichts darbiete, was den Anhängern des Hereditäts- und Legitimitätsprincipes als unanfechtbarer Titel dienen könnte. Was von ʿAlî und seinen Kindern Schönes und Gutes im Namen des Propheten gesagt ward, das durfte aufrecht bleiben,[1] ja es haben orthodoxe Autoritäten in dieser Beziehung geradezu shîʿitisch aussehende Traditionen propagirt. Hingegen sollte alles als entschieden unrichtig erklärt werden, worin die Ansprüche der Nachkommen ʿAlî's auf besondere Heiligkeit und auf Rechte im Reich einen Anhaltspunkt finden könnten. Es musste demnach das Princip der Erblichkeit geistiger Würde überhaupt getilgt werden. Das Beispiel, welches wir anführen wollen, ist ein kennzeichnendes Zeugniss für diese Bestrebung, um so mehr, da es uns zeigt, dass die orthodoxe Theologie gegen solche Traditionen selbst in dem Falle ankämpfte, wenn es denselben, wie es bei ihrem anscheinend gleichgültigen Charakter nicht auffallen kann, gelungen war, in die kanonischen Sammlungen einzudringen.

Es ist nicht eben auffallend zu nennen, dass uns die orthodoxe Tradition, trotz ihrer kleinlichen Detailkrämerei in allen den Propheten betreffenden Dingen, von den Söhnen Muhammeds so wenig zu sagen hat, und dass eine unverkennbare Unsicherheit sie kennzeichnet in den wenigen Berichten, welche sie uns in diesem Punkte bietet. Starben ja die männlichen Kinder des Propheten alle im zartesten Alter. Die Nachrichten sind selbst darüber nicht einig, ob Ibrâhîm, der Sohn des Propheten, ein Kind der Koptin Maria oder der Chadîǵa gewesen sei. Dieser Ibrâhîm starb im Alter von 17—18 Monaten, er hatte noch nicht einmal sein Säuglingsalter (zwei Jahre) zurückgelegt. Hieran knüpft die Tradition folgende Bemerkung: „Hätte Gott beschlossen, dass es auch nach Muhammed noch Propheten gebe, so wäre Ibrâhîm am Leben geblieben, aber es giebt keinen Propheten nach Muhammed".[2] Diese Tradition wird nun von manchen maassgebenden orthodoxen Theologen angefochten. Ibn ʿAbd al-Barr (st. 463) sagt: „Ich weiss nicht, was dies bedeuten soll. Noah war Prophet, und alle Menschen stammen von Noah ab. Gälte es nun als ausgemacht, dass Prophetenkinder auch Propheten werden, so müssten alle Menschen Propheten sein".[3] Noch schärfer polemisirt Al-Nawawî (st. 676)

1) Abû Mûsâ führt folgenden Ausspruch des Propheten an: „Ich und ʿAlî und Fâṭima und Ḥasan und Ḥusejn werden am Tage der Auferstehung auf meinem Zeltdache am Fusse des Gottesthrones stehen" Al-Zurḳânî IV, p. 174, vgl. ibid. I, p. 151.

2) B. Adab nr. 108.

3) Ibn Ḥaǵar I, p. 188 nr. 394.

gegen diese Traditionen: „Wenn von einigen Alten der Satz überliefert wird: 'Wäre Ibrâhîm am Leben geblieben, so wäre er auch Prophet geworden'[1] — so erklären wir dies für nichtig, für einen gewagten Eingriff in die Geheimnisse Gottes, für eine kühne Vermuthung und gegen grosses gerichteten Angriff".[2] Und dieser Satz stützt sich doch auf die Autorität von drei Genossen Muhammed's. Daraus ist zu ersehen, wie die orthodoxe Theologie dem Versuche entgegentritt, die Möglichkeit des erblichen Charakters der geistigen Würde des Propheten verlauten zu lassen. Wir mögen jedoch nicht glauben, dass die Theologen bis ins V. Jahrhundert gewartet haben, um gegen ein Ḥadîth zu protestiren, aus welchem die Erblichkeit des Prophetencharakters gefolgert werden könnte. Nach ihrer Art haben sie der einen Tradition eine Gegentradition entgegengestellt, mit der Absicht, gegen die aus der erstern zu folgernden Lehre zu kämpfen. Als Gegen-ḥadîth glauben wir in unserm Falle den folgenden Ausspruch betrachten zu dürfen: „Gäbe es nach mir noch Propheten, so wäre es sicherlich ʿOmar".[3] Damit sollte dem Glauben von der Erblichkeit des heiligen Charakters in der Linie der Fâṭima entgegengetreten werden.[4]

V.

Aus den bisher berücksichtigten Momenten ist es ersichtlich, dass die Ḥadîth-bildung zur Zeit ihres Aufschwunges unter den ʿAbbâsiden zur Ausarbeitung traditioneller Aussprüche dienlich war, welche die Anerkennung der Principien, auf welche die Nachkommen des ʿAbbâs ihr Recht begründeten, fördern konnten. Was wir bisher gesehen haben, ist jedoch zumeist eine negative Begründung derselben zu nennen, die Erschütterung des Bodens, auf welchen sich die Gegner stellten. Nach unseren bisherigen Erfahrungen wird es nicht auffallend sein, dass wir auch aus dieser Zeit stammenden Tendenz-ḥadîthen begegnen, in welchen die Sache der Dynastie in viel directerer Weise unterstützt wurde.

Wir haben bereits oben p. 99 eine solche dynastische Tendenztradition sehen können. Es giebt deren sehr viele, welche ihr Gepräge noch viel

---

1) In diese Gruppe ist auch die bei Abû Dâwûd II, p. 43 angeführte Tradition zu zählen, dass über Ibrâhîm das Todtengebet nicht gesprochen wurde (dies ist Privilegium von Propheten und Märtyrern).

2) Tahḏîb I, p. 133 unten, vgl. Al-Ḳasṭallânî X, p. 124.

3) Al-Tirmiḏî II, p. 293. Maṣâbîḥ al-sunna II, p. 196.

4) In späterer Zeit hat man sich nicht gescheut, die Worte auszusprechen: „könnte es noch nach Muhammed einen Propheten geben, so wäre es sicherlich Al-Ġazâlî". Gesammelte kleine Schriften von Al-Sujûṭî. Hdschr. der Leidener Universität nr. 474 (8) fol. 6a.

merklicher zur Schau tragen. Und solche Aussprüche zu münzen, war im Interesse der Anerkennung der Dynastie um so wichtiger, als auch die gegnerischen Parteien, zunächst die verschiedenen ʿalîdischen Fractionen, welche der Sache der ʿAbbâsiden lange genug gefährlich waren, ihre Erdichtungen ins Volk brachten, um die Sache der Gegner auf religiösem Grunde zu discreditiren. Schon die Umejjaden fühlten sich gezwungen, ihre Hoftheologen in Bewegung zu setzen, um gegenüber den ʿalîdischen Ansprüchen religiöse Waffen zu erzeugen. Es mochte schwer halten, die im Bewusstsein fast aller Volksschichten geheiligten Personen des ʿAlî und seiner Kinder, um deren Haupt man sehr früh begann, den Nimbus des Märtyrerthums zu zeichnen, in religiösen Formen zu verlästern. Man griff denn zu dem Auskunftsmittel, den heidnischen Urvater als vorbildlichen Typus seiner Nachkommen zu verunglimpfen. Man liess den Propheten sagen, dass Abû Ṭâlib, Vater des ʿAlî, tief in der Hölle sitze: „vielleicht wird ihm meine Fürbitte am Tage der Auferstehung nützen, so dass er dann in eine Lache von Feuer versetzt wird, die ihm nur bis an die Fersen reicht, jedoch so heiss ist, dass ihm das Gehirn davon sieden wird".[1] Natürlicher Weise haben dann dem gegenüber die Theologen der ʿAlîden jene Unzahl von Traditionen erdichtet, die sich mit der Glorificirung des Abû Ṭâlib beschäftigen,[2] lauter Aussprüche aus dem Munde des Propheten. Es ist interessant die Fluth von Polemik zu beobachten, die sich in solche Gegentraditionen ergiesst.

Unter anscheinend ruhiger Oberfläche wogen in diesen Aussprüchen die heftigsten Kämpfe. Oft sieht man deutlich, wie ein Ausspruch direct gegen ein von den Gegnern verkündetes specielles Moment gerichtet ist. So spiegelt sich z. B. der Streit zwischen den Anhängern ʿAlî's und den Gegnern, welche die Legitimität der Wahl des Abû Bekr vertheidigten, in zwei Gruppen von Traditionen wieder, welche je einem von den beiden die Ehre, der erste Anhänger des Propheten zu sein und zu allererst mit dem Propheten gebetet zu haben, vindiciren. Man kann diese beiden Gruppen von Traditionen bei Al-Ṭabarî neben einander finden. Keiner einzigen unter denselben ist der Stempel ihrer Tendenz so unverkennbar auf die Stirn gedrückt, als einem auf ʿAbbâd b. ʿAbdallâh zurückgeführten Ausspruch: Ich hörte ʿAlî sagen: „Ich bin der Diener Gottes und der Bruder des Gottgesandten, ich bin der grosse Ṣiddîḳ, nach mir wird dies nur ein Lügner beanspruchen wollen, ich habe mit dem Propheten um neun

1) Sprenger, Moḥammad II, p. 74.

2) Eine grosse Auswahl findet man bei Ibn Ḥaǵar IV, p. 214 ff. und ibid. p. 239. vgl. B. Ǵanâ'iz nr. 81.

Jahre früher das Gebet verrichtet, als alle anderen Menschen".[1] Man muss hierbei im Auge behalten, dass der Ehrentitel eines Ṣiddîḳ von der sunnitischen Tradition dem Abû Bekr gegeben wird.

Die Erdichtungen, welche in speciell umejjadischem Interesse hervortraten, ohne der allgemeinen Sunna zu dienen, sind aus Gründen, welche oben p. 45 berührt wurden, im nächsten Geschlecht unterdrückt worden; da galt es mehr, das ʿabbâsidische Herrscherrecht theologisch zu stützen. Auch dies Interesse wurde in Traditionen verkörpert, in welchen der Ahnherr der Dynastie, der „Ohm", verherrlicht, vertheidigt, und gegenüber den Ahnen der gegnerischen Prätendenten herausgestrichen werden sollte. Wenn wir bedenken, dass mehrere der Chalifen selbst Interesse für Traditionsforschung und -verbreitung bezeugten (wir wissen ja jetzt, was dies bedeutet), so können wir begreifen, wie leicht solche Erdichtungen von der höchsten Stelle aus begünstigt und gefördert werden konnten. Der Chalife Al-Mahdî, der dritte ʿAbbâside (158—169), wird bei Ibn ʿAdî in der Liste der Ḥadîth-unterschieber erwähnt.[2] Al-ʿAbbâs wird in solchen Mittheilungen, trotzdem er sich lange genug der Sache des Propheten widersetzt hatte,[3] mit dem Heiligenschein umgeben. Zur Zeit der Regennoth soll ʿOmar in seinen Gebeten (istisḳâʾ) sich nicht mit der Berufung auf den Propheten begnügt, sondern den ʿAbbâs ins Treffen geführt haben, weil ihm derselbe besonders geeignet erschien, die Barmherzigkeit Gottes zu erwirken: „O Allâh! — so sagte er in seinem Gebete — wir pflegten uns sonst in unseren Bitten auf den Propheten zu berufen, und du hast uns Regen gespendet; heute berufen wir uns auf den Oheim des Propheten (Al-ʿAbbâs), so spende uns doch Regen". Und diese Berufung hat ihre Wirkung nicht verfehlt.[4] Hier ist ein allgemein üblicher Gebrauch[5] in ʿabbâsidischem Parteisinne benutzt worden. Den Nachkommen eines solchen heiligen Ahnherrn gebühre wohl am besten die Führung der rechtgläubigen Gemeinde. Diese Fabel bildete auch einen der Ruhmestitel der ʿabbâsidischen Chalifen, und sie hören gerne, wenn ihre Schmeicheldichter sich auf denselben berufen. Al-Mutawakkil lässt auf eine Denkmünze ein Gedicht prägen, in welchem von der „Familie Hâshim" gesagt wird, dass „durch ihr Verdienst der Erde Regen verliehen wird, nachdem ihn Gott lange zurückgehalten".[6] Ibn al-Rûmî rühmt in seiner dem Chalifen Al-Muʿtaḍid (279—289) gewidmeten Ḳaṣîde:

---

1) Al-Ṭabarî I, p. 1160.

2) Bei Al-Sujûṭî, Taʾrîḫ al-chulafâʾ p. 106, 22. 109, 17. ibid. p. 143, 6 u. wird ein Ḥadîth erwähnt, in dessen Isnâd sechs Chalifen als Gewährsmänner genannt sind.

3) B. Ġanâʾiz nr. 80.

4) Aġ. XI, p. 81, Taḥḏîb p. 332.

5) Th. I, p. 35.

6) Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 193, 9.

„Euer Ahn, Al-ʿAbbâs, ist jener, dessen Name nicht versagte, wenn man denselben in der Noth zur Erlangung des Regens benutzte,

„Er spaltete die Wolken durch ein erhörtes Gebet und es willfahrte ihm das Blinken der Blitze, das wasserspendende".[1]

Al-ʿAbbâs beklagte sich einst beim Propheten: Was haben die Ḳurejshiten gegen uns einzuwenden? Einander begegnen sie mit freundlichen Gesichtern, nur uns gegenüber thun sie dies nicht! Da gerieth der Prophet in Zorn und sein Gesicht wurde roth und er sprach: Bei dem, in dessen Hand meine Seele ist; in keines Menschen Herz hält der Glaube seinen Einzug, bis dass er nicht euch liebt um Allâh's und seines Gesandten willen. O ihr Menschen, wer meinen Oheim kränkt, der hat mich gekränkt, denn der Oheim des Menschen ist völlig so wie sein Vater.[2]

Die Ḳurejshiten, die trotz aller Stammesanhänglichkeit den ʿAbbâs nicht mögen, sind hier wohl die ʿAlîden. Man erkennt leicht das Bestreben, aus der Anerkennung der ʿabbâsidischen Sache eine religiöse Angelegenheit (lillâhi wali-rasûlihi) zu machen. Die dynastische Tendenz spiegelt sich auch in dem Umstande, dass in diesen und verwandten Aussprüchen der Oheim, ʿAmm, so auffallend hervorgekehrt wird (s. oben p. 101). Von solchen Erdichtungen war nur ein Schritt dazu, durch den Propheten direct dem ʿAbbâs verkünden zu lassen, dass seine Nachkommen die Chalifenwürde erlangen werden.[3]

Gerne haben die Frommen dieser Zeit die gehässige Erinnerung an die gottlose umejjadische Zeit in die Form des Ḥadîth gefasst. Die Factoren der Verdrängung des religiösen Elementes sollten für alle Zeiten dem Hasse der Muhammedaner überantwortet werden. Es ist nicht ausgeschlossen, dass bereits die frommen Zeitgenossen in dieser Beziehung vorgearbeitet hätten; aber es wäre ja gewagt, sichere Behauptungen über den Zeitpunkt der Entstehung solcher Aussprüche aufstellen zu wollen. Thatsache ist nur so viel, dass die ʿabbâsidische Herrschaft der Propagirung solcher Ḥadîthe sehr günstig war. Dahin gehört z. B. die Gruppe der Traditionen, in welchen der Stamm Thaḳîf, aus welchem der Tyrann Al-Ḥaǧǧâǧ erwuchs, im Namen des Propheten verurtheilt wurde;[4] dahin der Spruch des Propheten, in welchem einem Menschen, der seinen Sohn Al-Walîd nennt, folgender Verweis gegeben wird: „Ihr nennt euere Kinder mit den Namen euerer Pharaonen. Fürwahr, es wird ein Mann Namens Al-Walîd erstehen, der meiner Ge-

1) Jatîmat al-dahr II, p. 303.

2) Al-Tirmiḏî II, p. 304 unt., vgl. Tahḏîb p. 332 unt. Ueber ṣinwu abîhi, Fleischer, Kleinere Schriften II, p. 137, vgl. auch die Anwendung Aġ. XV, p. 90, 22.

3) Fragm. hist. arab. p. 198, vgl. Abû-l-Maḥâsin I, p. 354.

4) Th. I, p. 100.

meinde mehr Schaden zufügen wird, als Pharao seinem Volke brachte".[1] Man glaubte, setzt der Berichterstatter Jaʿḳûb b. Sufjân (st. 288) hinzu, dass Al-Walîd, der erste, gemeint sei, bis man den andern Walîd, den Enkel des ʿAbdalmalik erlebte.

VI.

Noch mehr als die zur Herrschaft gelangte Partei fühlten die gegnerischen Fractionen das Bedürfniss, ihre Ansprüche auf die Autorität des Prophetenwortes zu bauen. In ihren Kreisen erblüht noch mehr als innerhalb der officiellen Partei das Unwesen der Tendenztradition. Die Shîʿa hat sich erst sehr spät, durch politische Umstände, deren Besprechung nicht in den Rahmen dieser Studien gehört, zu einem selbständigen Organismus innerhalb der grossen muhammedanischen Völkergemeinde gestaltet. In den ersten Jahrhunderten[2] bildete sie innerhalb der Gesammtgemeinde des Islam eine in viele Kanäle auslaufende oppositionelle Strömung gegen das herrschende Chalifat. So wie sie keine feste Organisation hat, so hat sie auch keine feste dogmatische Stellung; ihre Lehrsätze ranken sich wild und frei, ohne die Disciplin, welche nur ein festgefügtes Kirchenwesen verleihen kann, an dem Lehrinhalt des orthodoxen Islam empor. Selbst gutgesinnte, regierungs- und religionstreue fromme Männer sind von den ʿalîdischen Liebhabereien der ältern Shîʿa durchdrungen. Zum Ketzer wurde man erst durch die Uebertreibung solcher sonst unanfechtbarer Liebhabereien. Es giebt nur in einander leicht übergehende Stufen des „Tashajjuʿ", wie man diese Liebhaberei nannte: es kann ein Tashajjuʿ ḥasan,[3] oder ein Tashajjuʿ ḳabîḥ[4] geben. Das erstere wird im allgemeinen als rühmliche Gesinnung oft hervorgehoben. Von einem Schisma ist in den älteren Zeiten keine Rede,[5] sondern höchstens von einer zu Gunsten der ʿalîdischen Prätentionen wirkenden innern Propaganda — einer solchen verdankte ja auch das Haus der ʿAbbâsiden seine Erhebung —, welche zuweilen zu politischen Umwälzungen und zur Installirung ʿalîdischer Dynastien führte. Die Wirkungen waren aber zunächst von örtlicher, provinzieller Bedeutung und hatten nicht die Folge, eine neben der Sunna-gemeinde als besondere Kirche aufkommende Shîʿa-gemeinde zu begründen. In jenen Zeiten ist der Shîʿitismus

1) Fragm. hist. arab. p. 112.

2) Man vgl. über die innere Bedeutung der Shîʿa in diesen Zeiten Snouck Hurgronje's grundlegende Darstellung in Mekka I, p. 26 ff.

3) vgl. Houtsma in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Jaʿḳûbî I, p. IX.

4) Aġ. VIII, p. 32, 6.

5) s. Beiträge zur Literaturgesch. der Shîʿa p. 7. 24.

ein Zweig am Stamme des Islam, ebenso wie irgend eine andere dogmatische oder ritualistische Richtung: ein Madhab, keine Sekte.[1] Nur die Extremen unter ihnen, also die „Uebertreiber", und jene, welche sich mit stillen Aspirationen nicht begnügend gegen die herrschende Gewalt rebelliren, wurden als ausserhalb der Sunna stehend betrachtet. Die Führer und Förderer dieser freien Propaganda, unter denen sich, bei der Natur des geistigen Lebens im Islam, neben den politischen Momenten zumeist auch theologische Elemente in den Vordergrund drängten, liessen nun mit Vorliebe das Wort Gottes und des Propheten für sich kämpfen. Der Koran ist in die [illegible] Kreisen in zweifacher Weise eine der beliebtesten Parteiwaffen.

Bekanntlich beschuldigen diese Kreise die Anhänger der orthodoxen Sunna-lehre damit, den Koran gefälscht, durch Hinweglassungen in ihrem Sinne präparirt zu haben. ʿOthmân, der die Redaction des geläufigen Korantextes veranlasste, wird von ihnen verdächtigt, gelegentlich seiner Redactionsthätigkeit 500 Wörter des geoffenbarten Textes unterschlagen zu haben, darunter den Satz: „Fürwahr, ʿAlî ist die Leitung".[2] In Sure 25: 30 soll in der Stelle: „Hätte ich nur nicht N. N. (fulânan) zum Freund erwählt", ursprünglich ein bestimmter Eigennamen gestanden haben, den man getilgt und durch das unbestimmte Fulân ersetzt habe.[3] Jeder kennt die in Europa durch Mirza Kazembeg bekannt gemachte shîʿitische Sûrat al-nûr.[4]

Den Versuch der ʿalîdischen Partei, den gangbaren Koran als gefälscht zu erklären und denselben unter dem Titel der restitutio in integrum durch allerlei Interpolationen für ihre Zwecke zu präpariren, hat die orthodoxe Theologie seit alter Zeit gehörig gebrandmarkt. Sie beschuldigt die Gegner, dass sie so wie Juden und Christen den Text der heiligen Schrift in tendenziöser Weise fälschen[5] und auf diese Bewegung bezieht sich auch das auf den Propheten zurückgeführte Wort (in späteren Traditionssammlungen): Gegen sechserlei Menschen habe ich meinen Fluch geschleudert und Gott und jeder von Gott erhörte Prophet hat sie verflucht: Wer zum Buche Gottes etwas hinzufügt u. s. w.

Dieser Streitpunkt zwischen den Sunna-anhängern und den ʿalîdischen Parteigängern zieht sich bis in die neuere Zeit hinein. Ich führe einige

---

1) Den Uebergang zur Sektirerei können wir an Verhältnissen beobachten, wie es jene sind, welche Ibn Ḥauḳal ed. de Goeje p. 65, 21 beschreibt.

2) Beiträge zur Literaturgesch. der Shîʿa p. 14.

3) Mafâtîḥ al-ġejb VI, p. 470.

4) Man findet das ganze Material in Nöldeke's Geschichte des Korans p. 216—220.

5) Al-ʿIḳd I, p. 269 in einer Parallele zwischen Rawâfiḍ und Juden.

charakteristische Worte aus Ricaut's Werke an, welche uns zeigen, wie sich dieser Streitpunkt in der populären Auffassung seiner Zeit gestaltet hatte.

„Die Türken aber zeihen die Perser — sagt Ricaut — dass sie den Alcoran corrumpirt, einige Worte darin geändert und dass sie die Strichlein und Puncte unecht darin gesetzt haben, also dass an unterschiedlichen Orten der Verstand desselben ungewiss und zweifelhaft worden. Um welcher Ursach willen denn auch die Alcorans, so man von Babylonien gebracht, als der Grossherr sich selbiger Stadt bemächtigt, in dem Serail an ein besonder Ort gelegt und in der männiglich bei höchster Straff und Fluch verboten worden, solche nicht zu lesen". Und in dem Widerlegungsschreiben des Mufti Asad Efendi gegen die Shî'iten: „Ihr verwerft von dem Alcoran das Kapitel von der Decke (Sure LXXXVIII), als wenn es nicht authentisch wäre; Gleiches thut ihr auch mit den 18 Versen, die uns wegen der Heiligkeit der Aische offenbart worden seyen".

Solche parteiliche Veränderungen am Koran gehören aber bereits jener Zeit an, in welcher sich die Shî'a von dem Körper des sunnatreuen Islam loszulösen beginnt. Aelter und allgemeiner verbreitet ist die Bestrebung, für die Ansicht Glauben zu beanspruchen, dass die Sunna-anhänger die Interpretation des Koran fälschen.[2] Die richtige Interpretation einer ganzen Reihe maassgebender Stellen, welche von den Sunniten todtgeschwiegen und unterdrückt worden sei, biete die untrüglichsten Beweise für die Berechtigung der 'alîdischen Aspirationen. Soll ja nach ihrer Ansicht der Koran über die Gestaltung der Zukunft ebenso wie über die Verhältnisse der eigenen Zeit Lehren enthalten.[3] Darauf bezieht sich der dem Propheten zugeschriebene Ausspruch bei Ǵâbir al-Ǵu'fî, einem eifrigen theologischen Verfechter der 'alîdischen Theorien (st. 128):[4] „Ich führe Krieg wegen der Anerkennung des Koran als göttliches Buch, und 'Alî wird kämpfen wegen der Erklärung des Koran".[5] Dieser Ǵâbir, ein einflussreicher Traditionsverbreiter in Kûfa — über welchen Abû Ḥanîfa das Urtheil fällte,

1) Neueröffnete Ottomanische Pforte I, p. 82a. 84a.

2) Es ist dem Muhammedaner so selbstverständlich, dass ein politisches Parteiinteresse mit Hülfe des Ta'wîl verfolgt wird, dass man in einem dem Chosru Anûschirwân zugeschriebenen Ausspruch über persische Politik auch auf die Gestaltung derselben die Interpretation der heiligen Bücher Einfluss üben lässt. Al-Ḥasan al-'Abbâsî, Âthâr al-uwal fî tartîb al-duwal p. 53.

3) Al-Mas'ûdî V, p. 221 ult.

4) Die Shî'iten tradiren von ihm ein Kitâb al-tafsîr, zu welchem man in späteren Zeiten noch weiteres Material hinzugefügt hat. Al-Ṭûsî, List of Shî'a books p. 73, 4, vgl. p. 244, 6.

5) Ibn Ḥaǵar I, nr. 59, vgl. Al-Mas'ûdî IV, p. 358 penult. V, p. 13, 4. Die shî'itischen Theologen kämpfen in diesem Interesse unablässig für die Freiheit der

dass er der verlogenste unter allen zeitgenössischen Muḥaddithîn sei[1] — machte viel Anstrengungen, um im Koran allerlei Beziehungen auf ʿAlî zu finden;[2] selbst die Dâbbat al-arḍ der muhammedanischen Eschatologie ist nach seiner Ansicht nichts anderes, als der am Ende der Tage wieder auf Erden erscheinende ʿAlî.[3] Ganz besonders solche Verse, in welchen, wie 42: 22, von der Liebe der Anverwandten (al-ḳurbâ) und den Rechten derselben (59: 7) die Rede ist, benutzten die ʿAlîden — so wie dies auch seinerzeit die abbâsidische Propaganda sich zu Nutzen machte[4] — um Andeutungen auf die Ahl al-bejt und auf die Bestätigung ihres heiligen Charakters in der Offenbarung zu finden.[5]

Dies Forschungsgebiet nimmt einen überaus grossen Raum in der shiʿitischen Literatur ein. Man kann sich davon leicht überzeugen, wenn man die durch Al-Ṭûsî im V. Jahrhundert verzeichnete shiʿitische Bibliographie durchmustert. In Fachr al-dîn al-Râzî's grossem Tafsîr wird auf solche Belegstellen der Shiʿiten stets in polemischer Weise Bezug genommen und aus diesem Werke kann man leicht eine Uebersicht über die Richtung der shiʿitischen Tendenzexegese gewinnen.[6] Natürlich bemächtigen sich die Anhänger der ʿalîdischen Ansprüche auch aller jener Stellen, welche die sunnitische Exegese — vielleicht erst aus Reaction gegen die gegnerischen Bestrebungen — auf Abû Bekr beziehen;[7] auch die sunnitische Partei hat, ohne solchen Forschungen und Erklärungen dogmatischen Werth beizulegen, gerne nach Koranstellen gesucht, in welchen sie das Vorrecht des Abû Bekr ausgedrückt finden konnte.[8] Es ist eine Liebhaberei der muhammedanischen Theologen geblieben, über solche Beziehungen sehr ernstlich und mit grossem Fanatismus zu streiten. Auf seinem Kriegszuge gegen Dâghestân

---

Koranexegese (al-tafsîr bil-raʾj) gegen die Lehre der orthodoxen Exegeten, welche nur die traditionelle (auf das ʿIlm gegründete) Erklärung zulassen (Al-Tirmiḏî II, p, 156 u. f.). Man sehe diesbezüglich das Excerpt aus einem Commentare zum Nahǵ al-balâġa (Gesammelte Reden des ʿAlî) im Keshkûl p. 370.

1) Bei Ṭab. Ḥuff. IV, nr. 25.

2) Muslim I, p. 51 mit Bezug auf Sure 12: 80, worauf wir in unserer Abhandlung über die „Heiligenverehrung" zurückkommen. Die Beziehung ist freilich ganz unklar.

3) Al-Damîrî I, p. 403. 4) Fragmenta hist. arab. p. 200.

5) Es ist allerdings sunnitischen Polemikern nicht entgangen, dass diese von Ḥusejn al-Ashḳar, einem ʿalîdischen Parteimann, propagirte Erklärung an dem Anachronismus leidet, dass Muhammed in einer mekkanischen Offenbarung von der Familie der Fâṭima gesprochen habe, deren Ehe mit ʿAlî erst im Jahre 2 d. H. stattfand, Al-Ḳasṭallânî VII, p. 370.

6) z. B. Mafâtîḥ II, p. 700, VIII, p. 392.

7) Besonders 92: 17. Mafâtîḥ VIII, p. 592.

8) Eine solche Stelle ist 57: 10. Mafâtîḥ ibid. p. 124 von Al-Kalbî citirt.

wohnte Nâdirshah in Ḳazwîn einer Disputation der beiden Parteien über Sure 48: 29 bei; die einen deuteten den Vers auf ʿAlî, die anderen auf die vier Chalifen. Da aber in diesem Verse auf Taurât und Inǵîl Bezug genommen wird, beauftragte der Fürst den Mîrzâ Muḥammed aus Isfahan (Verfasser des Tâʾrîch-i-ǵihân kushâî), sich an die Juden und Christen um Aufschluss über die richtige Deutung des Verses zu wenden. Mit Hülfe derselben wurde für die sunnitische Interpretation entschieden.[1] Auch sektirerische Abzweigungen der gewöhnlichen ʿalîdischen Partei, z. B. die Drusen, machten ihre besonderen exegetischen Anknüpfungen,[2] die Drusen besonders nicht nur an den Koran (z. B. Sure 24: 39), sondern auch an die Bibel, aus welcher sie allerlei auf den Gottmenschen Al-Ḥâkim bezügliche Prophezeiungen herausfanden.[3]

Nichts war aber den ʿalîdischen Kreisen geläufiger, als den „im Koran verfluchten Baum“ (17: 22 al-shaǵara al-malʿûna fî-l-kurʾân) auf das Haus des Umejja zu beziehen und diese Beziehung ist bis zum heutigen Tage sehr volksthümlich geblieben. In shîʿitischen Schriften[4] ist es bis zur neuen Zeit gebräuchlich geblieben, die umejjadische Dynastie al-shaǵara al-malʿûna zu nennen. Auch die ʿAbbâsiden begünstigten die Anwendung dieses Ausdruckes mit Bezug auf die von ihnen vernichtete Dynastie,[5] während sie andererseits „den gesegneten Baum, dessen Wurzel fest ist und dessen Zweige in den Himmel ragen“ (Sure 14: 29) auf ihre eigene Familie beziehen;[6] der ʿAlîde ist: Ibn shaǵârat Ṭûbâ.[7] Auch sie fanden gerne ihr eigenes Reich im Koran vorhergesagt und duldeten es gerne, wenn ihre Schleppträger solche Beziehungen herausfanden.[8] Die Begünstigung dieser

1) ʿAbdalkarîm, Voyage de l'Inde à la Mekke trad. Langlès p. 88—91.

2) Petermann, Reisen im Orient I, p. 394.

3) s. meinen Aufsatz in Geiger's Jüd. Zeitschr. f. W. u. L. XI (1875) p. 78.

4) Ich erinnere mich einer Stelle in den Rasâʾil des Châhrizmî, die ich aber jetzt nicht nachweisen kann.

5) Abû-l-Maḥâsin I, p. 365. Hârûn al-Rashîd gebraucht diesen Ausdruck von den Banî Umejja, Al-Ṭabarî III, p. 706, 14. vgl. auch Ahl bejt al-laʿna, mit derselben Beziehung ibid. III, p. 170, 6. In dem Erlasse des Chalifen Al-Muʿtaḍid gegen das Andenken der Umejjaden (v. J. 284) Al-Ṭabarî III, p. 2168, 4. 2170, 5: „es ist keine Meinungsverschiedenheit darüber, dass unter al-shaǵara al-malʿûna die B. Umm. zu verstehen seien“ Abulfeda, Annales II, p. 278.

6) Al-Jaʿḳûbî II, p. 493 (l. 15 nâbit lies thâbit).

7) Al-Masʿûdî V, p. 6 penult.

8) Am Hofe des Chalifen Al-Mahdî gab ein Schmeichler folgende Erklärung von Sure 16: 70. 71 zum besten: Die Bienen sind die Banû Hâshim, der heilende Trank, der ihrem Körper entfliesst, ist die Wissenschaft, welche sie verbreiten, Aġ. III, p. 30, vgl. Al-Damîrî II, p. 407, dort wird die Erzählung in die Zeit des Abû Ǵaʿfar al-Manṣûr versetzt.

Interpretation durch die ʿAbbâsiden und ihre Hoftheologen hat es dann zu Stande gebracht, dass dieselbe von den allerorthodoxesten Koranexegeten, auch von den shîʿafeindlichen, angeeignet wurde.[1]

VII.

Freier und noch ungezügelter als an der Interpretation eines gegebenen heiligen Textes konnte sich die tendenziöse Arbeit der Anhänger der ʿalîdischen Aspirationen an den Erdichtungen von Partei-ḥadîthen zur Geltung bringen. Wir wollen jetzt nicht auf die grosse Masse von Traditionen Bezug nehmen, welche die Verherrlichung ʿAlî's und anderer Personen seiner Familie zum Zwecke haben. Ein grosser Theil derselben hat auch in die Sammelwerke orthodoxer Autoritäten Eingang gefunden. Für den in diesem Kapitel ausgesteckten Zweck haben besonders jene Ḥadîthe Bedeutung, in welchen man allgemeine staatsrechtliche Grundsätze der ʿalîdischen „Shîʿa" zu verkörpern bestrebt war.

Es wäre sehr schlecht um die ʿalîdischen Aspirationen bestellt gewesen, wenn sie ausschliesslich auf das Princip der Legitimität gestützt gewesen wären. Die Anhänger der ʿalîdischen Partei mussten es nach dem Emporkommen der ʿAbbâsiden fühlen, dass ihnen auf diesem Gebiete vom Standpunkte des Erbrechtes mächtige Einwürfe gegenüberstehen (siehe p. 100). Ein noch kräftigeres Argument, das sie, unabhängig von ihren legitimistischen Ansprüchen ins Feld führten, war ihre Ueberzeugung davon, dass der Prophet vor seinem Tode direct den ʿAlî als seinen Nachfolger bestimmte und ernannte, dass also die Nachfolge des Abû Bekr eine ungültige Usurpation sei, indem das unmittelbar auf den Propheten folgende Chalifat des ʿAlî mittels naṣṣ wa-taʿjîn, d. h. mittels ausdrücklicher Bestimmung,[2] oder mit einem andern Worte mittels waṣijja,[3] d. h. letztwillige Verfügung, sanctionirt worden sei.[4] Es war demnach den ʿAlî-anhängern darum zu thun, traditionelle Erzählungen zu erfinden und zu autorisiren, aus welchen die Einsetzung ʿAlî's durch directe Verfügung des Propheten bewiesen werden könne. Am meisten verbreitet, auch von orthodoxen Autoritäten in ihrer Glaubwürdigkeit nicht verpönt, wohl aber durch andere Deutung ihrer Bestimmung entzogen, ist die in diesem Sinne entstandene Chumm-tradition, eine der festesten Grundlagen der ʿalîdischen Parteithesen.

1) vgl. Ḳuṭb al-dîn, Chron. Mekka p. 87 unten.

2) Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 164 ff.

3) vgl. Ibn al-Faḳîh al-Hamadânî p. 36, 7.

4) Dem gegenüber lehrt man in sunnitischen Kreisen, dass selbst im Falle des naṣṣ wa-taʿjîn immer nur das Igmâʿ al-umma maassgebend sei. Al-Shahrastânî p. 85 (s. v. Karrâmijja).

Im Thale Chumm zwischen Mekka und Medîna, drei Meilen von Al-Ǵahfa, ist ein von Bäumen und Sträuchern umfasster Teich (ġadîr), der dem Regenwasser als Abfluss dient. Unter einem jener Bäume spielte sich, nach einer Tradition des Barâ' b. ʿÂzib, die Scene ab, auf welche die Anhänger ʿAlî's so viel Gewicht legen. „Wir reisten einst — so wird erzählt — in Gesellschaft des Propheten. Als wir beim Ġadîr Chumm Rast hielten, rief man uns zum Gebet. Wir stellten im Schatten zweier Bäume einen Andachtsort für den Propheten her, da verrichtete er das Mittagsgebet. Nachher ergriff er die Hand des ʿAlî und sprach: „Wisst ihr wohl, dass ich mehr Macht über die Muslime habe, als sie selbst?" „Jawohl", antworteten wir, und als er die Frage mehreremal wiederholte, erhielt er von uns immer dieselbe Antwort. „So wisset denn, wessen Herr ich bin, dessen Herr ist auch ʿAlî. O Gott! Behüte den, der den ʿAlî anerkennt, und sei der Feind dessen, der sich ihm widersetzt".[1] Nachdem der Prophet diese Ansprache geendigt hatte, trat der spätere Chalife ʿOmar auf ʿAlî zu und sprach: „Ich wünsche dir Glück, o Sohn des Abû Ṭâlib, du bist von dieser Stunde an zum Oberherrn jedes muslimischen Mannes und jeder muslimischen Frau geweiht". Es ist klar, dass die Shîʿiten dieser Ueberlieferung die grösste Wichtigkeit zuerkennen, und in ihr die festeste Stütze ihrer Lehre festhalten. Ein alljährliches Fest, dessen sich auch die Bûjiden annahmen, sollte das Ġadîr-bündniss in lebendiger Bedeutung erhalten.[2] Die Sunniten, welche die Ġadîr-tradition nicht verwerfen, erblicken in ihr keinen Beweis für die unmittelbare Chalifenwürde des ʿAlî nach dem Tode des Propheten.

Eine andere, in orthodoxen Kreisen weniger berücksichtigte specifisch ʿalîdische Tendenztradition ist eine von den Shîʿiten erzählte Episode aus dem Leben des Propheten, welche gewöhnlich unter dem Namen des Ḥadîth al-ṭejr, d. h. „Vogeltradition" verpönt ist. An ein scheinbar gleichgültiges Detail knüpft sich die Absicht, die ʿalîdische Familie zu erheben. Wir theilen von den verschiedenen Versionen dieser Erzählung diejenige mit, in welcher dies tendenziöse Wesen am besten zum Ausdruck kommt. Einst wurde dem Propheten ein Vogel — darüber, was für ein Vogel es war,

1) Eine andere ʿalî-freundliche Chumm-tradition aus Muslim s. im Tahḏîb p. 439 oben, wo auch andere Ḥadîthe mit ähnlicher Pointe aus Al-Tirmiḏî und Al-Nasâ'î mitgetheilt werden. Al-Nasâ'î hatte bekanntlich ʿalîdische Neigungen, und auch Al-Tirmiḏî hat Tendenztraditionen in ʿalîdischem Sinne, so z. B. die Ṭejr-tradition, in seine Sammlung aufgenommen.

2) Siehe weitläufigere Angaben in den Beiträgen zur Literaturgeschichte der Shîʿa p. 61, vgl. Ibn al-Athîr IX, p. 58. Der als Gegengewicht gegen das ʿalîdische Fest im Jahre 389 eingesetzte Feiertag zu Ehren Abû Bekrs, soll sich auf Sure 9: 40 beziehen, der dort erwähnte Genosse ist Abû Bekr.

wird in den verschiedenen Versionen gestritten — zum Geschenk gemacht; er verzehrte ihn denn auch und fand ihn sehr wohlschmeckend. Er sprach: O Gott, mögest du mir doch denjenigen (als Gast) zuführen, den du unter deinen Geschöpfen am meisten liebst! Anas hütete damals die Thüre des Gemaches. Da meldete sich ʿAlî. Anas wollte ihn nicht eintreten lassen — nach einer Version wehrte er ihm mehrere mal den Eintritt — bis sich ʿAlî unter dem Vorwande eines dringenden Geschäftes den Eintritt erzwang. Als ihm der Prophet wegen seines späten Erscheinens Vorwürfe machte, berichtete er ihm von dem Verfahren des Anas gegen ihn. Dieser rechtfertigte sich mit der Bemerkung, er hätte gehofft, dass ein Anṣârer früher eintreten möchte. Da rief der Prophet: O Anas! Giebt es unter den Anṣârern Jemand, der besser oder vorzüglicher wäre als ʿAlî?[1] Ausserdem tradiren die ʿAlî-anhänger noch eine ganze Menge von Traditionen, aus welchen erwiesen werden soll, dass der Prophet eine directe Verfügung darüber getroffen habe, dass ʿAlî sein Nachfolger sei.

Um nun der Wirkung solcher Traditionen zu steuern, haben die Theologen des orthodoxen Islam, der Sunna, den gordischen Knoten dadurch gelöst, dass sie mit rastlosem Eifer bestrebt waren, Traditionen in Cours zu setzen, aus welchen erhellen sollte, dass der Prophet vor seinem Tode überhaupt keine testamentarische Verfügung getroffen habe.[2] Man könnte ohne die Voraussetzung dieser politischen Tendenz kaum begreifen, dass eine so unverhältnissmässig grosse Reihe von traditionellen Aussprüchen mit dem Aufwand der peinlichsten Genauigkeit in den Details nur der Erzählung des einen Umstandes gewidmet ward, dass der Prophet ohne Zurücklassung einer testamentarischen Verfügung gestorben sei[3] und besonders, dass er keinen Nachfolger ernannt habe.[4] Es wird in diesen Traditionen natürlich mit keinem Worte erwähnt, dass der Prophet nicht den ʿAlî oder einen andern zu seinem Erben eingesetzt hat, denn die Bekräftigung der allgemeinen Thatsache, dass der Prophet weder über die Zukunft der Islamgemeinde noch über seinen privaten Besitz in irgend welcher Weise letztwillige Verfügungen getroffen habe, schloss ja die Hinfälligkeit der Behauptung der Gegner in sich. Aber in einer Version des Traditionsausspruches blickt die Absicht in plumper Weise hindurch: „Man erwähnte in Gegen-

1) Al-Damîrî II, p. 400. Al-Tirmiḏî II, p. 299 hat diese ʿalîdische Tradition (wie viele andere auch, s. oben p. 116 Anm. 1) in seine Sammlung aufgenommen mit der Bemerkung „ġarîb".

2) s. die Zusammenstellung der betreffenden Sätze bei Al-Baġawî, Maṣâbîḥ II, p. 192. vgl. Al-Ṭabarî I, p. 1810, 20.

3) Muslim IV, p. 91.

4) ibid. p. 267.

wart der ʿA'îsha, dass der Prophet zu Gunsten des ʿAlî testamentarisch verfügt habe. Da sprach sie: Wann hätte denn dies geschehen können? Ich hielt ja seinen Kopf auf meine Brust (Variante: meinen Busen) gestützt, da verlangte er eine Tasse, es wurde ihm sehr schlecht, und kaum dass ich es bemerkte, da starb er. Wann hätte er nun die fragliche Verfügung treffen können?"

Aus demselben Gesichtspunkte ist auch jene grosse Gruppe von Traditionen zu betrachten, in welchen man dem ʿAlî selbst einen Protest gegen die Meinung in den Mund legt, als ob der Prophet noch etwas Wissenswerthes ausser dem Koran einem einzelnen mitgetheilt, der Gesammtgemeinde aber vorenthalten habe. Diese bis zum Ueberdruss in den verschiedensten Versionen, bei Gelegenheit der verschiedenartigsten Anlässe wiederholte Lehre[1] ist eine Polemik gegen die Lehre der ʿAlî-anhänger, wonach ʿAlî als der Waṣî[2] des Propheten und der Vollstrecker seiner Absichten, im Besitze von Belehrungen gewesen sei, die der Prophet der Gesammtgemeinde vorenthalten habe. Diese polemische Absicht konnte nur gestärkt werden dadurch, wenn man solche Versicherungen aus dem Munde des ʿAlî selbst stammen liess.

So ist denn dieser Theil des Ḥadîth, wie uns obige Beispiele zeigen konnten, ein Kriegsschauplatz, auf welchem sich die politischen und dynastischen Kämpfe der ersten Jahrhunderte des Islam abspielen, ein Spiegelbild der Aspirationen der Parteien, von denen jede einzelne den Propheten selbst zu ihrem Zeugen und zu ihrer Autorität machen will.

VIII.

Neben der Entstehung von tendenziösen Traditionen, welche als Autoritäten für die Lehre einer politischen und religiösen Partei dienen sollten, haben wir noch ein Moment des Gebrauches der Ḥadîth-form für Parteizwecke zu erwähnen: die Interpolation von tendenziösen Worten in Traditionen, welche in ihrer ursprünglichen Gestalt Parteizwecken zu dienen nicht geeignet waren. Durch die Hinzufügung einiger entscheidender Ausdrücke sollte eine sonst völlig neutrale Tradition die Eignung erhalten, der Parteitendenz zu dienen; das neuerdings Erdichtete sollte unter der Flagge des Beglaubigten um so unbedenklicher passiren. Solcher Interpolationen hat man sich auf ʿalîdischer Seite häufiger bedient als dies die gegnerischen Parteien thaten; wenigstens ist es eine stehende Beschuldigung gegen die Rawâfiḍ, dass sie geheiligte Texte in dieser Richtung fälschen. Hinsichtlich der Natur

1) B. ʿIlm nr. 40. Ǵihâd nr. 169. Ǵizja nr. 10. Dijât nr. 24. Muslim III, p. 291. oben p. 14.

2) Die Shîʿiten nennen auch rechtmässige Nachfolger des ʿAlî mit diesem Namen, Aġ. VIII, p. 32, 8.

solcher Interpolationen sollen uns hier zwei Beispiele näher unterrichten; das eine wird uns eine ʿalîdische, das andere eine sunnitische Interpolation vorführen.

Aus der Geschichte ist es genügend bekannt, dass das Haus der Umejjaden sich als Rechtsnachfolger des Chalifen ʿOthmân einführte und dass die Verfolgungen, denen es die Anhänger der Gegenpartei unterwarf, den Kampf, den es gegen ʿAlî und die ʿAlîden anfachte, unter dem Titel der Blutrache (thaʾr) für den ermordeten ʿOthmân führte.[1] ʿOthmân ist das Symbol und Losungswort der umejjadischen Aspirationen,[2] im Gegensatz zu ʿAlî, mit dessen Namen die Gegenpartei in den Krieg zog. Othmânî, coll. Othmânijja ist daher auch der Parteiname der eifrigen Anhänger der Umejjadendynastie.[3] Dieser Name machte einige Wandlungen durch. Bald hörte er auf rein genealogische Bedeutung zu haben[4] und er dient zur Bezeichnung von Menschen, die an den Kämpfen des ʿAlî um die Chalifenwürde nicht theilnehmen wollten und die Ermordung des ʿOthmân verurtheilten. Der anṣârische Dichter Ḥassân b. Thâbit gilt als ʿOthmânî.[5] Als auch ʿAlî nicht mehr am Leben war und das Losungswort, ob ʿOthmân oder ʿAlî, aufgehört hatte, actuelle Bedeutung zu haben, wird die Benennung auf die Gegner der Ansprüche ʿAlî's angewendet, auf Leute, welche sich nicht mit der Anerkennung der vollzogenen Thatsache des Sturzes ʿAlî's und seiner Familie und des Emporkommens des Muʿâwija begnügten — solche die das jeweilige fait accompli anerkennen, sind die eigentlichen Sunnî[6] — sondern den ʿOthmân noch über ʿAlî stellten und jenem mehr Berechtigung auf das Chalifat zuerkannten, als dem Schwiegersohn des Propheten.[7] Als haupt-

1) Abû Ḥan. Dîn. p. 150, 20. 164, 11. 170. 181, 11. 266, 10.

2) Kremer, Gesch. d. herrsch. Ideen des Islams p. 355.

3) Es ist unverständlich, wie Ṣuḥâr b. al-ʿAbbâs (bei Ibn Durejd p. 201, 14 b. ʿAjjâsh) im Fihrist p. 90, 5. 6 zugleich als Châriǵî und ʿOthmânî bezeichnet werden kann. Dass er im Gegensatze zu seiner Familie, welche es mit den ʿAlîden hielt, ein Anhänger der Umejjaden war, wird auch sonst von ihm berichtet, Ibn Durejd l. c. Ibn Ḳutejba p. 172 ult.

4) Ursprünglich hat er nur diese genealogische Bedeutung; so nannte man eine Person, die vom Chalifen ʿOthmân abstammt. Aġ. VII, p. 92, 11; XIV, p. 165, 20. 169, 17, vgl. Fragm. hist. arab. p. 237, 4. 6.

5) Al-Masʿûdî IV, p. 284.

6) So nannte man vorzugsweise jene, welche sich nicht viel um die dynastischen Ansprüche kümmerten, sondern in Vergangenheit und Zukunft alles thatsächlich Bestehende auf Grund des *Iǵmâʿ* als rechtmässig anerkannten. Al-Aṣmaʿî charakterisirt die muhammedanischen Provinzen in folgender Weise: Baṣra ist ʿothmânisch, Kûfa ʿalîdisch, Shâm umejjadisch, Ḥiǵâz sunnitisch. Al-ʿIḳd III, p. 356.

7) Aġ. XV, p. 27, 9 v. u. Al-Jaʿḳûbî II, p. 218, 5, vgl. B. Ǵihâd nr. 192 ʿan Abî ʿAbd al-Raḥmân wa kâna ʿothmânijjan faḳâla libni ʿAtijja wakâna ʿalawijjan.

sächlichste differentia specifica eines ʿOthmânî in dieser Generation wird angegeben, dass er „ʿAlî mit Schmähungen überhäuft und die Menschen von Al-Ḥusejn zurückhält".[1] Daraus folgt, dass die ʿOthmânijja „die Banû Umejja den Banû Hâshim vorziehen und — wie noch hervorgehoben wird — Syrien vor Medîna den Vorzug geben".[2] ʿOthmânijja waren alle jene Statthalter der ersten umejjadischen Chalifen, welche sich nicht damit zufrieden gaben, dass man den herrschenden Chalifen anerkenne, sondern eine directe Anerkennung der Rechte ʿOthmân's forderten, und auch jene zu grausamem Tode verurtheilten, welche den Huldigungseid ʿalâ sunnat ʿOmar leisteten, obwohl darin eine indirecte Anerkennung des nichtʿalîdischen Chalifates mit einbegriffen war.[3] Sie pochten auf die unzweideutige Anerkennung des „Märtyrers" ʿOthmân, den sie in religiöser Beziehung auf eine hohe Stufe zu erheben sich bemühten. „ʿOthmân ist vor Gott dem ʿÎsâ b. Marjam gleichgestellt".[4] Dies politische Bekenntniss nannte man gerne auch Dîn ʿOthmân oder auch Ra'j al-Othmânijja,[5] so wie man das Bekenntniss der Gegner als Dîn ʿAlî bezeichnete.[6] In weiterer Uebertragung konnte jeder blindergebene Anhänger der umejjadischen Sache ein ʿOthmânî genannt werden.[7]

Wie im Islam überhaupt bis auf die neueste Zeit solche theoretische, aller thatsächlichen Bedeutung entbehrende Streitigkeiten nicht aufgehört haben, die Losungsworte der Parteien zu bestimmen, so hat sich auch das Bekenntniss als ʿOthmânî noch bis tief in die ʿAbbâsidenzeit hinein erhalten. Noch unter den ʿAbbâsiden werden theoretische Vertheidiger der umejjadischen Ansprüche ʿOthmânijja genannt.[8] Abû-l-Faraǵ al-Iṣfahânî kann uns berichten, dass noch zu seiner Zeit eine Moschee in Ḳûfa Sitz dieser ʿOthmân-partei gewesen[9] und auch Al-Ǵâḥiẓ wird ein Anhänger dieser Partei genannt,[10] zu deren Gunsten er ein Buch schrieb;[11] er selbst freilich wehrt sich dagegen,

---

1) Al-Balâḏorî p. 308, 3.

2) Aġ. XV, p. 30.

3) Al-Ṭabarî II, p. 419, 3. 420, 6.

4) Al-ʿIḳd III, p. 23, 7.

5) Aġ. XI. p. 122, 9. XIII, p. 38, 2. Al-Ṭabarî II, p. 340, 7. Sie sind wohl identisch mit den Nawâṣib, ZDMG. XXXVI, p. 281, auch Nuṣṣâb, Abû-l-ʿAlâ' bei Rosen-Girgas, Chrestom. arab. p. 552, 4.

6) Al-Ṭabarî II, p. 342, 6. 350, 20.

7) Ansâb al-ashrâf p. 26, 5.

8) Ibn Ḳutejba p. 252, 7. Abû-l-Maḥâsin I, p. 407, 10.

9) Aġ. X, p. 85 wa-ahl tilka al-maḥalla ilâ-l jaum kaḏâlika.

10) Al-Masʿûdî VI, p. 56. VIII, p. 34.

11) Kitâb al-ʿOthmânijja und Masâ'il al-ʿOthmânijja; eine Gegenschrift bei Al-Ṭûsî, List of Shî'a books p. 331 nr. 720.

dieser Partei zugezählt zu werden.[1] Geläufiger wird aber der Ausdruck Merwânijja[2] zur Bezeichnung solcher Nachzügler der umejjadischen Partei zur Zeit der ʿAbbâsiden.[3] Der Vollständigkeit wegen sei hinzugefügt, dass die Umejjaden-fanatiker die gegnerische Partei gerne Turâbijja,[4] d. h. ʿAlî-anhänger, mit Beziehung auf den Beinamen des ʿAlî (Abû Turâb) benennen.[5] Dies galt in ihrem Munde als Spottname[6] und die ʿAlî-partei wehrte sich gegen denselben,[7] obwohl ʿAlî selbst diesen vom Propheten erhaltenen Namen sehr gerne gehört haben soll.[8]

Die ʿothmân-freundlichen Kreise, zu denen auch jene Sunnî's gehören, welche der einmal zu Recht bestandenen Herrschaft des ʿOthmân nahe zu treten nicht duldeten, häuften denn auch Ḥadîthe zusammen, in denen der Prophet den ʿOthmân als Märtyrer bezeichnet, ihn den übrigen Chalifen gleichstellt, seine Prädestination für das Chalifat, wenn auch nur indirect anerkennt, und seine Gegner verschmäht. Der Prophet unterlässt einmal das Leichengebet (Ṣalât al-ǵinâza, Th. I, p. 252) über der Leiche eines Rechtgläubigen; um den Grund befragt, antwortet er: „Der Verstorbene liebte den ʿOthmân nicht, darum will ich ihn auch nicht der Gnade Gottes empfehlen".[9]

Die ʿothmân-feindlichen Kreise, welche sich bestrebten, recht viel Schmach auf das Andenken des dritten Chalifen zu häufen, hatten dabei

---

1) Hschr. der Kais. Hofbibl. in Wien, N. F. nr. 151 fol. 3a.

2) Diese Benennung wird in der umejjadischen Zeit auch der Zubejrijja entgegengesetzt, Aġ. III, p. 102, 8 v. u. Eine ganz besondere Anwendung der Bezeichnung der Merwânijja bietet eine Erzählung Aġ. IV, p. 120 oben.

3) Fleischer, Codd. arabb. Bibl. Senat. Lipsiens. p. 525b Anm. **. vgl. Al-Maḳrîzî, Chiṭaṭ I, p. 236. Al-Ǵâḥiẓ verfasste eine Schrift fî imâmat al-Merwânijja, Al-Masʿûdî VI, p. 56.

4) Al-Ṭabarî II, p. 136, 16. Der Turâbî flucht dem ʿOthmân ibid. p. 147, 15. In dem Berichte über die gröbliche Beleidigung des Anas b. Mâlik durch Al-Ḥaǵǵâǵ und die Genugthuung, welche ʿAbdalmalik dem frommen Manne gewährt (vgl. oben p. 32), bei Al-Damîrî II, p. 71 f., nennt der Tyrann den Anas: ǵawwâlan fî-l-fitan ṯaʿ Abî Turâb marratan wamaʿ Ibn al-Zubejr uchrâ u. s. w. Ebenso nennt man die Shîʿiten in Indien nach einem andern Beinamen des ʿAlî: Ḥajdarî.

5) Ibn Hishâm p. 422, 10; Al-Masʿûdî V, p. 332 ult. 333 passim. 373, 3; Al-ʿIḳd III, p. 41, 21. Ueber den wahrscheinlichen Ursprung dieses Namens siehe De Goeje in ZDMG. XXXVIII, p. 388.

6) Fragm. hist. arab. p. 89, 1. 92, 5 v. u. Al-Masʿûdî V, p. 16 ult. 260, 4.

7) Al-Ṭabarî II, p. 129, 5.

8) Taḥḏîb p. 435, 10. Hin und wieder begegnen wir allerdings dem Namen Turâbijja als Bezeichnung, welche die ʿAlî-anhänger von sich selbst gebrauchen, z. B. Al-Masʿûdî ibid. p. 217, 7.

9) Al-Tirmiḏî II, p. 297 und andere Sammlungen unter: Faḍâ'il oder Manâḳib ʿOthmân.

eine gut geeignete historische Handhabe. Der nachmalige Chalife soll bei der Schlacht von Oḥod vom Schlachtfelde davon gelaufen sein. Die Ausbeutung dieser Thatsache musste ihn in den Augen eines jeden richtigen Arabers erniedrigen. Farrâr (Flüchtling) ist eben kein Ehrenname im Sinne des Arabers. Die Anhänger der ʿAlîden machen denn auch geeigneten Gebrauch von diesem historischen Berichte. Der Parteidichter Al-Sejjid al-Ḥimjarî vergisst desselben nicht, indem er seine ʿalîdische Anhänglichkeit motivirt:

Famâ lija ḏanbun siwâ annanî * ḏakartu-lladî farra ʿan Chejbarin.
Ḏakartu-mraʾan farra ʿan Marḥabin * firâra-l-ḥimâri mina-l-ḳaswari.
„Keine andere Sünde kann man mir vorwerfen, als dass ich desjenigen gedachte, der von Chejbar davonlief,
„Ich gedenke des Mannes, der von Marḥab floh, gleich wie der Esel vor dem Löwen davonläuft".[1]

Dieser Spott kann nur gegen ʿOthmân gerichtet sein. Und die Flucht des ʿOthmân scheint eben nicht auf purer Verläumdung von Seiten der Feinde zu beruhen. Die Flucht des Vaters wird dem durch Muʿâwija als Statthalter nach Chorâsân gesendeten Sohn ʿOthmân's vom Dichter Mâlik b. al-Rejb spöttisch vorgeworfen.[2] Dies hätte man in so früher Zeit noch nicht thun können, wenn der Spott nicht auf Wahrheit beruht hätte. Aber noch klarer spricht für die Wahrhaftigkeit jener Behauptung die Nothwendigkeit, in welche sich die Anhänger ʿOthmân's versetzt sahen, ihn von dem Flecke jener Fahnenflüchtigkeit in ihrer Weise zu reinigen. Sie geben dieselbe zu, und suchen bloss nach mildernden Momenten angesichts der unbequemen Thatsache. Und dies Bestreben liegt in folgendem Ḥadîth vor uns,[3] welches mit Bezug auf Sure 3: 149 mitgetheilt wird: Es kam ein Mann[4] nach beendigtem Umzug um das heilige Haus und sah eine Gruppe beieinander sitzen. Er fragte: „Wer sind, die hier zusammen sitzen?" Man antwortete ihm, es seien Ḳurejshiten. „Wer ist ihr Shejch?" fragte der Fremde. Man wies ihn an den Sohn ʿOmar's. Zu diesem sprach er nun: „Ich will dich um eine Sache befragen und du mögest mir Aufschluss geben. Ich beschwöre dich bei der Heiligkeit dieses Hauses, weisst du etwas davon, dass ʿOthmân b. ʿAffân am Oḥod-tage davongelaufen sei?" „Jawohl" antwortete Ibn ʿOmar. „Weisst du etwas davon, dass er am

1) Aġ. VII, p. 13, 4 v. u.
2) Al-Ṭabarî II, p. 179, 10—11.
3) Bei Al-Jaʿḳûbî II, p. 116 werden dieselben Anklagen dem ʿOthmân ins Gesicht gesagt und er bringt dieselben Entschuldigungen vor, welche in dem hier folgenden Ḥadîth enthalten sind.
4) Bei Al-Tirmiḏî II, p. 296 unten: ein Mann aus Aegypten.

Badr-tage unsichtbar blieb und diesem Kampfe nicht anwohnte?" „Jawohl" antwortete jener. „Weisst du auch davon, dass er bei der Riḍwân-huldigung (bei Ḥudejbija) zurückblieb und an derselben nicht theilnahm?" „Jawohl" antwortete Ibn ʿOmar. Der Fremde aber rief: Allâh akbar! Ibn ʿOmar aber rief ihm zu: „Komm, ich will dir alles, worüber du mich soeben befragt hast, näher erklären. Was seine Flucht vor Oḥod anbelangt, so bezeuge ich, dass Allâh ihm dies verziehen hat. Von Badr blieb er fern, weil er die Tochter des Propheten zur Frau hatte, dieselbe war krank und er musste ihrer warten, der Prophet aber sicherte ihm Lohn und Beuteantheil jener zu, die dieser Schlacht wirklich beigewohnt. Was aber seine Abwesenheit von der Huldigung anbelangt, auch die erklärt sich. Hätte es einen edlern Mann in Mekka gegeben, als es ʿOthmân war, so hätte ihn der Prophet an seiner Stelle als Gesandten nach Mekka geschickt. So aber sandte er den ʿOthmân. Da er nun nach Mekka ging, ehe die Huldigung stattfand, so deutete der Prophet mit seiner rechten Hand und sagte: Dies ist die Huldigung des ʿOthmân, und schlug mit derselben in seine eigene Linke, sprechend: Dies für ʿOthmân. Du aber nimm diese (Belehrung) mit dir".[1]

Wenn nun die Freunde nichts anderes als die versöhnende Gnade Gottes zur Ausgleichung der Feigheit ʿOthmân's beibringen können, so darf es uns nicht wundern, wenn dies Moment gegenüber den ʿOthmân-verehrern von den Feinden ausgebeutet wird. Naʿthal, d. h. ein langbärtiger,[2] schwacher Greis, ist ein Spottname ʿOthmân's mit Bezug auf seine greisenhafte Schwäche,[3] und daher kommt es dann, dass die Gegner den ʿOthmânî spöttisch auch als Naʿthalî, d. h. „Parteigänger des Langbartes", bezeichnen.[4]

---

1) B. Maġâzî nr. 19. vgl. Ibn Hishâm p. 746, 15.

2) s. Landberg, Proverbes et dictons I, p. 256, dazu den Spruch: „Langbärtigkeit ist für die Dummheit dasselbe, was der Dünger für den Garten ist" Fragmenta hist. arab. p. 350, 15; Taus. eine N. 872 ed. Bûlâḳ 1279, IV, p. 154 unten, Sprichwörter und Epigramme über die geistige Beschränktheit des ṭawîl al-ḏaḳn, vgl. Th. I, p. 136, 5. Satirische Sprüche über Langbärtige findet man in Jûsuf al-Scharbînî, Hazz al-ḳuḥûf fî sharḥ ḳaṣîdat Abî Shâdûf (Alexandrien, lith. 1289) p. 125. Auch das frühe Ergrauen des Bartes wird als Zeichen der Schwachsinnigkeit betrachtet, Al-ʿIḳd II, p. 140, 11.

3) Aġ. VII, p. 23, 1. XIII, p. 42, 8; Laṭâ'if al-maʿârif p. 25; Ibn Ḳutejba p. 132, 10.

4) Der ʿalîdische Dichter Al-Sejjid al-Ḥimjarî (s. oben p. 91) will den Ḳâḍî Sawwâr bei dem Chalifen Al-Manṣûr als frühern Gegner der ʿAbbâsidenfamilie denunciren, der es in vorvergangenen Zeiten bald mit der ʿOthmân- bald mit der ʿAlî-partei gehalten habe: naʿthalijjun ġamalijjun lakumu ġejru muwâtin (Aġ. VII, p. 17, 9), d. h. „ein Langbärtler, ein Kameelschlachtler (der ʿAlî-anhänger nennt sich Ġamalî mit Rücksicht auf die Kameelschlacht, Al-Ṭabarî II, p. 342, 6. 350, 20), euch nicht willfährig". Barbier de Meynard (Journ. asiat. 1874, II, p. 209) übersetzt diese

Und in dieser Richtung haben sie sich es auch nicht verdriessen lassen, den Traditionstext durch eine ihrem Spotte dientliche Interpolation zu beeinflussen. Der Prophet, der als Träger der Kriegsstandarte der Gläubigen den heldenmüthigen ʿAlî ausersah, kündigte dies der Gemeinde in folgenden Worten an: „Fürwahr, ich verleihe diese Fahne einem Manne, durch dessen Hand Gott Sieg verleihen wird; er liebt Allâh und seinen Gesandten und Allâh und sein Gesandter lieben ihn".[1] Bisher der allgemein beglaubigte Text bei Al-Buchârî. Nun steht aber in einigen, nicht recipirten Versionen dieser Tradition, nach den soeben übersetzten Worten der Zusatz: lejsa bifarrâr, d. h. „er ist kein Fliehender",[2] und es wird kein Zufall sein, dass es gerade Ibn Isḥâḳ ist, der diesen Zusatz vertritt; war er doch eben wegen seiner ʿalîdischen Neigungen (tashajjuʿ) den orthodoxen Theologen verdächtig.[3] Man kann die gegen ʿOthmân gemünzte Absicht dieser Interpolation nicht verkennen; sie sollte den Unterschied zwischen ʿOthmân dem Feigling und ʿAlî dem Siegreichen vor die Augen führen. Dass dieselbe nicht in die orthodoxe Version des Ḥadîth eingedrungen ist, hat demnach seine guten Gründe, dieselben, aus welchen die ältesten Chronisten der Anfänge des Islam hinsichtlich der Erzählung der Thatsache selbst sich von einander unterscheiden.[4]

Auch dafür wollen wir ein Beispiel anführen, wie die Tendenz der antiʿalîdischen Richtung Ursache von Interpolationen gewesen ist. „Es buhlt nicht der Buhlende, wenn er buhlt, und er ist rechtgläubig; und es stiehlt nicht der Stehlende, wenn er stiehlt, und er ist rechtgläubig; und er trinkt nicht Wein, wenn er ihn trinkt, und er ist rechtgläubig" — dies ist die wörtliche Uebersetzung eines Traditionsausspruches, welcher sagen will: Derjenige, der buhlt, stiehlt oder Wein trinkt, ist nicht rechtgläubig. Nun ist dieser Satz in einer Version mit folgender Fortsetzung ergänzt: „und es übertreibt keiner von euch, wenn er übertreibt, und er ist rechtgläubig; hütet euch denn, hütet euch denn".[5] Unter „Uebertreibung" (ġuluww) ist hier die übertriebene, bei einigen Ultra's bis zur Vergötterung fortgeschrittene Liebe und Verehrung für ʿAlî und seine Familie zu verstehen. Man sieht, dass dieser Zusatz im Dienste einer polemischen Tendenz ent-

---

Zeile ganz unrichtig: „Une hyène, un chacal, qui ne vous rapportera rien de bien". Für muwâtin (atâ III) vgl. Zuhejr, Muʿall. v. 34, Al-Muwasshâ p. 149, 1, Abû-l-Maḥâsin II, p. 268, 8 (nach der Correctur Fleischers, Kleinere Schriften II, p. 148) parallel mit jutâwiʿunî.

1) B. Maġâzî nr. 40. Tahḏîb p. 438, 9.

2) Ḳasṭ. z. St. VI, p. 409.

3) Wüstenfeld's Einleitung zur Ibn Hishâm-ausgabe II, p. VIII, 15; XX, 3.

4) vgl. W. Muir, The life of Mahomet I, p. CII Anm.

5) Muslim I, p. 147, vgl. Al-Kumejt, Chiz. al-adab II, p. 208, 8 akfaratnî.

standen ist; er sollte den Shi'iten beweisen, dass ihre Uebertreibung der Hochhaltung 'Alî's und seiner Familie Unglaube sei. Man hoffte, dass er in der weniger auffälligen Form der Fortsetzung eines wohlbeglaubigten Ausspruchs mehr Aussicht auf Verbreitung und Anerkennung haben könne.

IX.

In enger Beziehung zu den politischen und socialen Verhältnissen der Zeit und aus denselben emporgewachsen ist jene Gruppe von Ḥadîthen, in welchen die Frommen die Zustände des Reiches gleichsam wiederspiegeln lassen, ihre Ansichten über die ihnen missliebigen Verhältnisse der Gesellschaft in den Mund des Propheten legen, um dadurch jenen Zuständen das Gepräge von Ereignissen zu verleihen, welche in Gottes Rathschluss vorher bestimmt sind. Auch die Annahme dieses vorherbestimmten Charakters der gottlosen Herrscher sollte die Unterwerfung der Frommen unter ihre Macht erleichtern und es ist merkwürdig zu sehen, dass der Leugner der absoluten Vorherbestimmung die Berechtigung jener Herrscher minder bereitwillig als seine fatalistischen Genossen zugesteht.[1] Diese Gruppe ergänzt zunächst jene Reihe von Aussprüchen, welche wir in den beiden ersten Abschnitten dieses Kapitels in ihrem Zusammenhange betrachtet haben. Dieselben Kreise, welche in stumpfer Resignation die Pflicht der Treue gegen die verhasste Regierung verkünden, ohne ihr unbedingte Heerfolge zu leisten, geben wieder in Form des Ḥadîth ein Lebenszeichen ihres Bewusstseins vom Verfall des muhammedanischen Lebens und lassen diese Entwickelung der Dinge im Islam durch den Propheten selbst vorherverkündigen. „Der Beginn eueres Dîn ist Prophetie und Barmherzigkeit, dann Königthum und Barmherzigkeit (die Periode der vier Chalifen), dann ein nichtsnutziges (a'far, dem Staube ähnliches) Königthum (umejjadische Zeit), dann Königthum und Hochmüthigkeit;[2] man wird dann den Wein und seidene Kleidung für erlaubt halten".[3] „Die beste Zeit meiner Gemeinde ist das Zeitalter, in welchem ich gesendet wurde, dann die darauf folgende Zeit;[4] dann kommt ein Volk, welches sich zur Zeugenschaft herandrängt, ohne dazu aufgefordert zu werden,[5] sie versprechen und halten ihr Versprechen nicht, sie sind treulos

---

1) Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 225, 14.

2) mulk waġabarût. Den Verfassern dieses Ḥadîth wird der Werth des Mulk durch die begleitenden Umstände bestimmt.

3) Al-Dârimî p. 268.

4) In einigen Versionen Wiederholung dieses Satzes.

5) jashhadûna walâ justashhadûna. Nach muhammedanischem Gesetz ist es nicht erlaubt, Zeugenschaft abzulegen oder einen gerichtlichen Eid zu leisten, ohne hierzu vom Richter aufgefordert zu werden. Al-Chaṣṣâf, Adab al-ḳâḍî fol. 20b. 29a.

und man kann ihnen nicht vertrauen; Feistheit wird dann allgemein werden".[1] „Wie werdet ihr euch verhalten zu einer Zeit, in welcher der Emîr wie ein Löwe, der Richter wie ein kahler Wolf, der Kaufmann wie der knurrende Hund und der Rechtgläubige zwischen ihnen wie das erschrockene Schaf in der Herde sein wird, keine Zuflucht findend. Welches ist die Lage des Schafes zwischen dem Löwen, dem Wolf und dem Hund?"[2]

Solche Zeitbilder in traditioneller Form gehören strenge genommen nicht eigentlich in das Kapitel der politischen Partei-Ḥadîthe; sie wären, wenn wir für dieselben einen besonderen Namen suchen, am besten prophetische Ḥadîthe zu nennen. Diese Art von Traditionen hat sich im System des Ḥadîth üppig entfaltet. Nicht nur die allgemeinen Zustände des Reiches wurden im Rahmen des prophetischen Ḥadîth vorgebildet; selbst geringfügige Details ohne allgemeine Bedeutung hat man post eventum durch den Propheten vorherverkündigen lassen. Dass eine der Frauen des Propheten einst bei der Quelle Ḥau'ab von Hunden angebellt werden wird, hat man als Weissagung des Propheten überliefert, um ein böses Omen für ʿÂ'isha's Zug gegen ʿAlî zu schaffen. Jene soll sich auf ihrem Zuge nach Baṣra, als ihr bei Ḥau'ab das prophetisch verhergesehene Ereigniss widerfuhr, an die Worte des Propheten erinnert haben: „Mögest du nicht jene sein, welche die Hunde von Ḥau'ab anbellen werden". Die shîʿitischen Darsteller unterlassen es nicht, dies Detail in die Erzählung von der „Kameelschlacht" einzuflechten.[3]

Ganz frei lassen die Traditionarier die Zügel schiessen, wenn sie den Propheten über die allgemeine Entwickelung des muhammedanischen Reiches sprechen lassen. Da prophezeit Muhammed die dereinstige Erweiterung der Herrschaft der Rechtgläubigen, ihren Siegeszug gegen das griechische Reich, wie die Griechen „schaarenweise in weissen Oberkleidern und mit geschorenem Schädel vor den braunen Männern (den Arabern) stehen werden, gezwungen alles zu thun, was ihnen befohlen wird, während jetzt in jenem Lande Menschen wohnen, in deren Auge ihr niedriger seid, als der Affe auf dem Hintern des Kameels".[4] Mit drei Axtschlägen offenbart der Prophet während der vorbereitenden Arbeiten zur „Grabenschlacht" die dereinstige Eroberung Jemens, des Maġrib und des ganzen Ostens.[5] Und durch Abû Hurejra, der einen grossen Theil der Eroberungen der „Nachfolger" des Propheten erlebte, lässt man dem Gefühle Ausdruck geben: „Ihr möget

1) Abû Dâwûd II, p. 172 = Al-Tirmiḏî II, p. 35.
2) Al-Damîrî II, p. 333 aus dem Mîzân des Ḏahabî (Anas b. Mâlik).
3) Al-Jaʿḳûbî II, p. 210, Al-Fachrî p. 105, vgl. Jâḳût II, p. 353.
4) Jâḳût III, p. 242 f.
5) Eine andere Version bei Wâḳidî-Wellhausen p. 194.

erobern, was ihr immer wollt! Aber ich schwöre bei dem, der über der Seele des Abû Hurejra waltet, ihr erobert keine Stadt und werdet auch fortan keine erobern, bis zum Tage der Auferstehung, ohne das Allâh den Schlüssel derselben schon früher in die Hand Muhammeds gelegt hätte".[1]

Nicht nur unter den von der allgemeinen Anerkennung ausgeschlossenen Traditionen findet man solche prophetische Sprüche, auch in den strengeren Traditionswerken[2] werden ja genug prophetische Traditionen über die politische Zukunft des muhammedanischen Reiches mitgetheilt. Der Kampf gegen das griechische Reich und die Bewegungen, die den Uebergang der Reichsherrschaft an die ʿabbâsidische Familie bewirkten, werden ziemlich unverhüllt angedeutet. Am weitesten geht die Sammlung des Abû Dâwûd in ihren Kapiteln Al-fitan, Al-malâḥim, Al-Mahdî,[3] maassvoller hält sich Al-Tirmiḏî.[4] Da werden die Staatsverhältnisse, die Umwälzungen und Bewegungen im Reich bis ins III. Jahrhundert durch Muhammed in apokalyptisch-prophezeiender Form vorhergesagt und dabei Interpretationsräthsel aufgegeben, deren Lösung die muhammedanischen Commentatoren sehr ernstlich beschäftigt hat. Hin und wieder sind die Prophezeiungen in diesen Traditionen klarer und handgreiflicher und in ihren Beziehungen kaum zu verkennen. Wenn der Prophet „aus Chorâsân schwarze Fahnen heranziehen lässt, denen sich nichts widersetzen kann, bis dass sie in Îliâʾ (Jerusalem) aufgepflanzt werden",[5] so braucht man nicht viel Scharfsinn, um die Gründung der ʿabbâsidischen Herrschaft herauszuerkennen. Ḥuḏejfa b. al-Jamân, ein eifriger Anhänger der ʿalîdischen Sache,[6] von dem auch in den Ṣaḥîḥen berichtet wird, dass ihm der Prophet die Geheimnisse der Zukunft anvertraut habe,[7] ist derjenige Genosse, den man am geeignetsten hielt, als „Träger" solcher Prophezeiungen zu dienen, und noch mehr als man ihn mittheilen lässt, lässt man ihn, der sich in den Mantel des tiefsten Geheimnisses hüllt, leise andeuten oder gar verschweigen. „Der Prophet — so sagt er — hat nicht einen einzigen Anführer der Rebellionen ungenannt gelassen, dreihundert Häuptlinge, welche bis zum Ende der Welt auftreten werden, nannte

1) Ibn Hishâm p. 673.

2) Dass von Türken die Rede ist, haben wir Th. I, p. 270 gesehen. vgl. Abû Dâwûd II, p. 137, dort findet sich für dieselben die Benennung Banû Ḳanṭûrâʾ. Es mag hier hinzugefügt werden, dass die Warnung vor Türken und Abessyniern in einem Spruche vereinigt ist: ibid. und Al-Nasâʾî II, p. 12: daʿû-l-Ḥabasha mâ wadaʿûkum watrukû-l-Turka mâ tarakûkum. Turk wa-Ḳâbul (vgl. Jâḳût IV, p. 221, 10) in dem Abû Ṭâlib zugeschriebenen Gedicht Ibn Hishâm p. 174, 6.

3) Abû Dâwûd II, p. 130—141.

4) Al-Tirmiḏî II, p. 23 ff.

5) ibid. p. 44.

6) Al-Masʿûdî IV, p. 364.

7) Bei Tahḏib p. 200, 14. 201, 2 ff., vgl. Al-Tirmiḏî II, p. 42, Shifâ I, p. 282.

er uns ausdrücklich, indem er ihren eigenen Namen, den ihres Vaters und den ihrer Stammesangehörigkeit bezeichnete". Chiliastische Tendenzen fliessen in diese Prophezeiungen mit ein.[1] Auch ʿAlî wird gerne als Träger solcher Prophezeiungen auserwählt.[2] Er nennt einen Mann aus Transoxanien (raǵul min warâʾ al-nahr) Namens Al-Ḥârith b. Ḥurâth, der mit seinem Heerführer Al-Manṣûr eine Art messianischen Beruf erfüllen solle.[3] Ein anderer Herrscher, der mit Namen genannt wird, ist Ǵahǵâh, ein Mann von den Mawâlî, der am Ende der Tage die Herrschaft an sich reissen werde.[4]

Einen ganz besondern Zweig dieser prophetischen Traditionen bildet eine unzählbare Reihe von Ḥadîthen, welche in ganz freier und ungezügelter Entfaltung aus dem Localpatriotismus der Bewohnerschaft einzelner Gebiete, Länder oder Städte emporgewachsen sind. Sie sind der Ausdruck der Begeisterung einzelner Kreise des über zwei Welttheile ausgebreiteten Islam für ihre specielle Heimath, Dichtungen, durch welche Angehörige einzelner muhammedanischer Ortsgemeinden für ihre Heimath einen besondern Werth im Leben des Islam documentiren lassen. Die Verhältnisse der Umejjadenherrschaft waren, wie wir bereits (p. 36 ff.) gesehen haben, besonders geeignet, das Ḥadîth zu Gunsten Syriens eintreten zu lassen. „Syrien ist der Liebling Allâh's unter allen Ländern, und er verpflanzt von seinen Dienern diejenigen dahin, die er bevorzugt. O Bekenner des Islam! strebet gen Syrien, denn dies Land hat Gott auserwählt als sein Lieblingsland unter allen Ländern der Welt!"[5] — eine jener vielen syrischen Localtraditionen, welche die Bewohner dieses Landes erdichteten, um den Ruhm ihrer neuen Heimath zu erhöhen. Sie sollten ein Gegengewicht bieten gegen die Selbstüberhebung der heiligen arabischen Städte und sollten den dortigen Muhammedanern zeigen, dass es von Allâh auserwählte und bevorzugte Gebiete gebe auch ausser Ḥiǵâz, dass sie sich auf heiligem Boden befinden und sich nicht geringer zu dünken brauchten im Schatten des Libanon, als ihre Brüder im Schatten des ʿArafa und Abû Ḳubejs. Es giebt wenig grosse Centren des Islam, wo sich nicht solche Localtraditionen gebildet hätten[6] und man braucht nur in jenen Werken der geographischen Literatur zu blättern, deren Verfassern theologische Gesichtspunkte nicht fremd waren (z. B. Ibn al-Faḳîh, Al-Muḳaddasî, Jâḳût), um Beispiele hierfür zu vielen Dutzenden zu finden.

---

1) Abû Dâwûd II, p. 142 wird die Periode von 500 Jahren als ein halber Tag (niṣf jaum) bezeichnet.

2) vgl. Al-Jaʿḳûbî II, p. 225, 3 v. u. ff. 357, 2.

3) Abû Dâwûd II, p. 135 ult. vgl. Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 262, 10.

4) Al-Tirmiḏî II, p. 36. 5) Jâḳût III, p. 242.

6) Ich verweise beispielshalber auf die ägyptischen bei Abû-l-Maḥâsin I, p. 30—35.

In Städten, welche zu gleicher Zeit Mittelpunkte der theologischen Beschäftigung waren, blühte diese Art von Localtraditionen am üppigsten. Wir dürfen nicht staunen, wenn die Frommen in Baṣra in ihrer Eifersucht gegen rivalisirende Schulen, ihre Heimath direct durch den Propheten in vielen überschwänglichen Aussprüchen verherrlichen lassen. Man lässt ʿAlî, als er sich nach der „Kameelschlacht" auf Baṣra zurückzog, eine Ansprache an die Bewohner richten, in welcher er sich auf folgenden Ausspruch des Propheten berief: „Es wird ein Gebiet erobert werden, mit Namen Baṣra. Dieser Ort hat unter allen Orten der Erde Allâh's die regelmässigste Ḳibla; dort sind die besten Koranleser zu finden, dort die in der Gottesfurcht ausgezeichnetsten Männer, die Gelehrten Baṣra's sind die Gelehrtesten unter den Menschen, seine Bewohner sind die vorzüglichsten Menschen im Wohlthun. Vier Meilen von dieser Stadt ist ein Ort entfernt, mit Namen Ubulla u. s. w.".[1] Es ist dem spätern Traditionskritiker Ibn al-Ǧauzî nicht gelungen, durch seine Zurückweisung von anachronistischen Traditionen, in welchen man den Propheten von der unter ʿOmar gegründeten Stadt sprechen lässt, den Glauben an die Echtheit derselben zu erschüttern,[2] ebenso wie die Erwähnung des Minarets der Umejjadenmoschee in Damaskus nur den Glauben an die prophetische Gabe Muhammed's, nicht aber die Ueberzeugung von der Kühnheit der Traditionisten zu stärken geeignet war.[3]

Wo immer die muhammedanischen Religionsgelehrten ihre Stätten begründen, schaffen sie zugleich traditionelle Documente für die Vorzüglichkeit und den religiösen Beruf derselben. Diese Bestrebung geht parallel mit jener andern, die im Heidenthum wurzelnde Urbevölkerung der eroberten Länder mit den Ahnen der ersten Begründer des Islam in genealogische, urgeschichtliche Beziehungen zu setzen. Wie sie diese letztere Bestrebung im afrikanischen Islam bethätigten, haben wir schon früher gesehen.[4] Hier wollen wir nur noch einige Beispiele dafür anführen, wie sie in denselben Kreisen sich bestrebten, der Aufgabe gerecht zu werden, die traditionellen Bezeugungen der religiösen Mission einzelner Gebiete zu erdichten. In dem Buche des Darrâs b. Ismâʿîl (st. 362 in Fes) — so erzählt uns im Jahre 726 ein Verherrlicher der Stadt Fes — hat man mit seiner eigenen Handschrift folgende Mittheilung gefunden: Es erzählte mir Abû Moḍar in Alexandrien, im Namen des Muḥammed b. Ibrâhîm al-Mawwâz, von ʿAbd al-Raḥmân b. Ḳâsim, von Mâlik b. Anas, von Ibn Shihâb al-Zuhrî, von Saʿîd b. al-Musajjib, von Abû Hurejra. Dieser sagte: Der Prophet Gottes sprach: Dereinst wird im

1) Jâḳût I, p. 646, vgl. Al-Ḥarîrî's letzte Makame, ed. de Sacy² p 673.
2) Al-Baġamaʿwî, Commentar zu Abû Dâwûd p. 184. 3) ibid. p. 186.
4) Th. I, p. 143, weitere Beispiele in der Zeitschrift f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft XVIII, p. 81.

Maġrib eine Stadt erstehen mit Namen Fâs, unter allen Städten dieses Welttheils wird sie die correcteste Ḳibla (also dasselbe was die Baṣrenser mit Bezug auf den Osten für sich in Anspruch nahmen) haben und ihre Bewohner sind die fleissigsten unter allen Maġrib-bewohnern in Bezug auf das Gebet, sie werden Anhänger der Sunna und der orthodoxen Kirche sein und dem Wege der Wahrheit folgen, an welchen sich zu halten sie nicht aufhören werden. Es kann ihnen kein Feind Schaden zufügen und bis zum Tage der Auferstehung hält Gott von ihnen alles fern, was sie nicht mögen.[1]

Einer ähnlichen Tradition rühmt sich auch die Stadt Ceuta. Im Jahre 400 d. H. theilte den Bewohnern derselben Abû ʿAbdallâh Muhammed b. ʿAlî, im Namen des Wahb b. Masarra, von Ibn Waddâḥ, von Saḥnûn, von Abû-l-Ḳâsim, von Mâlik, von Nâfiʿ, von Ibn ʿOmar mit, dass der Letztgenannte aus dem Munde des Propheten folgenden Ausspruch gehört habe: „Im äussersten Westen ist eine Stadt Namens Sabta, gegründet hat sie ein frommer Mann Namens Sabt, von den Nachkommen Sem's, des Sohnes Nûḥ's. Er gab ihr den Namen, der von dem seinigen abgeleitet ist und betete für ihren Segen und für ihren Ruhm. Niemand kann dieser Stadt mit böser Absicht nahen, ohne dass Gott seinen Frevel auf sein eigenes Haupt zurückwirft". Ein leichtgläubiger Theologe führte zur Beglaubigung dieses Ausspruches neben obiger Kette noch die vielhundertjährige Erfahrung an, welche die Prophezeiung Muhammeds bewahrheiten soll.[2] Keine Ortschaft dünkt sich zu klein und zu unbedeutend, um sich in die Sphäre der Voraussicht des Propheten einzubeziehen, und wenn man sich einen Begriff von der Leichtigkeit bilden will, mit der solche Localtraditionen entstanden, möge man nur die stattliche Reihe von wohlbeglaubigten Aussprüchen ansehen, die René Basset in seiner Arbeit über die Sprache der Manâṣir-berber[3] mit Bezug auf den unbedeutenden Ort Shershel im Algierischen in Text und Uebersetzung mitgetheilt hat.

Die bei Strabo Ἄκρα Ἄμμωνος genannte Ortschaft Ḳamûnijja, südlich von Ḳejruwân, rühmt sich eines Ausspruches des Muhammed, wonach sie eine der Pforten des Paradieses in sich schliesse. Wenn am Ende der Tage der Krieg gegen den Unglauben in allen Theilen der Welt vernachlässigt wird, so wird er dort noch immer gepflegt werden, „und als ob ich", sagt der Prophet, „den Ruf der Heerschaaren hörte, welche vom Sonnenaufgang bis zum Untergang gen Ḳamûnijja eilen".[4]

1) Annales regum Mauritaniae ed. Tornberg I, p. 18.
2) Al-bajân al-muġrib ed. Dozy I, p. 210.
3) Notes de lexicographie berbère, Journal asiat. 1884, II, p. 524—26,
4) De Goeje, Al-Jaʿḳûbii Descriptio Al-Maġrebî p. 76.

Viertes Kapitel.

Reaction gegen die Erdichtung der Ḥadîthe.

I.

ʿAbdallâh b. Lahîʿa (st. 174) erzählt, dass ihn einmal ein bekehrter Ketzer[1] aufmerksam gemacht habe, in der Uebernahme von Ḥadîthen behutsam zu sein, denn „wenn wir eine unserer Meinungen aufstellten, so pflegten wir sie in die Form des Ḥadîth zu fassen".[2]

Wir haben in den vorhergehenden Abschnitten die Erfahrung machen können, dass dies Selbstbekenntniss auf voller Wahrheit beruht. Jede Strömung und Gegenströmung im Leben des Islam hat ihre Ausprägung in Form des Ḥadîth gefunden; und es giebt da keinen Unterschied zwischen den verschiedenen von einander abweichenden Meinungen, auf welchem Gebiete immer. Dasselbe, was wir insbesondere hinsichtlich der politischen Parteien erfuhren, gilt ebenso mit Bezug auf die religionsgesetzlichen Differenzen, die dogmatischen Streitpunkte u. a. m. Jedes Raʾj oder Hawâ, jede Sunna und Bidʿa hat ihre Ausprägung in der Form des Ḥadîth gesucht und erhalten.[3]

---

1) raǵul min ahl al-bidaʿ, in einer andern Version: shejch min al-chawârig.

2) Chaṭîb Baġdâdî fol. 35^{b} iḏâ raʾejnâ raʾjan ǵaʿalnâhu ḥadîthan (andere Version: iḏa hawejnâ amran ṣajjarnâhu ḥadîthan).

3) Diese Betrachtungsweise haben sich in neuerer Zeit auch rationalistische muhammedanische Apologeten angeeignet. Moulavi Cheragh Alî schreibt: „The vast flood of traditions soon formed a chaotic sea. Truth and error, fact and fable mingled together in an undistinguable confusion. Every religious, social and political system was defended, when necessary, to please a Khalif or an Ameer to serve his purpose, by an appeal to some oral traditions. The name of Mohammad was abused to support all manner of lies and absurdities, or to satisfay the passion, caprice, or arbitrary will of the despots, leaving out of consideration the creation of any standards of test". Und indem er sich bei einer gegebenen Frage anschickt, eine Reihe von Ḥadîthen anzuführen, reservirt er seinen Standpunkt in folgenden Worten: „I am seldom inclined to quote traditions having little or no belief in their genuineness, as generally they

Es musste eine Zeit kommen, in welcher sich eine, ob nun religiöse oder rationalistische Reaction gegen diese Zustände regte. Den Anzeichen und Aeusserungen dieser Reaction werden wir in dem hier folgenden Kapitel nachgehen. Dieselbe tritt in drei verschiedenen Richtungen zu Tage.

1. Das einfachste Mittel, durch welches ehrlichere Männer gegen das Ueberhandnehmen der Ḥadîth-fälschungen ankämpfen zu können meinten, ist zugleich eine sonderbare Erscheinung der Literaturgeschichte. Man kämpfte in frommer Absicht gegen Erdichtungen mit neuen Erdichtungen, mit neuen eingeschmuggelten Ḥadîthen, in welchen man die Unterschiebung von illegitimen Ḥadîthen in scharfen Worten durch den Propheten verpönen lässt. Man erdichtet Aussprüche des Propheten, in welchen alle Arten der Traditionsfälschung sowohl als Erdichtung, wie auch als Verfälschung und Interpolirung alter, als glaubwürdig anerkannter Texte, mit den schärfsten Worten verboten und verlästert werden.

Das am allerweitesten verbreitete polemische Ḥadîth dieser Richtung ist der in vielen Versionen erhaltene Ausspruch: man kaḏaba ʿalejja mutaʿammmidan[1] faljatabawwaʾ maḳʿadahu mina-l-nâr:[2] „Wer mit Bezug auf mich geflissentlich lügt, der möge eintreten in seinen Ruheplatz im Höllenfeuer“.[3] Von ungefähr achtzig Genossen[4] — abgesehen noch von einigen Paraphrasen[5] — wird dieser Ausspruch mitgetheilt, dem man es ansieht, dass er eine Reaction gegen die überhandnehmende Unterschiebung von prophetischen Aussprüchen darstellt. Die Anlehnung desselben an die Autorität von Genossen — z. B. an die des ʿOthmân — beweist aber für

---

are unauthentic, unsupported, and one-sided, but etc.“. The proposed political, legal and social reforms in the Ottoman empire and other Mohammadan states (Bombay 1883) p. XIX und 147.

1) Das Wort mutaʿammidan fehlt in einigen Versionen; dass man es weggelassen, hat wohl seinen Grund in der Absicht, Leute zu schützen, welche lügenhafte Traditionen im guten Glauben an deren Glaubwürdigkeit verbreiten und nachsprechen.

2) vgl. B. Maġâzî nr. 8 gegen Ende, von den Ungläubigen, welche bei Badr fielen: ḥîna tabawwaʾû maḳâʿidahum min al-nâr.

3) Muslim (Einleitung) I, p. 34 ff. Abû Dâwûd II, p. 81. Al-Tirmiḏî II, p. 110. Ibn Mâġa p. 5 (wo Zeile 4 Zweifel wegen des Wortes mutaʿammidan), Al-Dârimî p. 42—43. 77, an allen diesen Stellen findet man noch andere Aussprüche mit ähnlicher Tendenz, auch die Verpönung der leichtfertigen Verbreitung von Traditionen: biḥasbi-l-maʾi min al-kaḏb an juḥadditha bikulli mâ samiʿa.

4) Al-Samʿâni (st. 510) konnte dieselbe (ḥadîth „man kaḏaba“) auf „mehr als neunzig Wegen“ verbreiten, Ṭab. Ḥuff. XV, nr. 36.

5) Nur eine will ich erwähnen: man taḳawwala ʿalejja mâ lam akul faljatabawwaʿ bejna ʿajnej ġahannama maḳʿadan, bei Chaṭîb Baġdâdî fol. 56ᵇ.

das Alter dieses Ausspruchs nicht so viel, wie z. B. Muir[1] aus diesem Umstande folgern will.

„In späten Zeiten meiner Gemeinde[2] werden dereinst Menschen sein, welche euch Mittheilungen machen werden, die weder ihr noch eure Vorväter gehört habt. Hütet euch vor ihnen".

„Am Ende der Zeiten werden Fälscher,[3] Lügner sein, welche euch Ḥadîthe bringen werden, die weder ihr noch eure Vorväter gehört habt. Hütet euch vor ihnen, damit sie euch nicht irreleiten und in Versuchung führen".

Nicht auf den Propheten selbst zurückgeführt, sondern als Sentenzen von frommen Leuten des ersten und zweiten Jahrhunderts werden noch mehr dergleichen Aussprüche und Warnungen aufbewahrt:

„Der Satan — so heisst es in einer solchen Warnung — nimmt die Gestalt eines Mannes an, kommt zu den Leuten und bringt ihnen erlogene Ḥadîthe. Die Hörer zerstreuen sich dann und da erzählt dann einer: Ich habe einen Mann angehört, dessen Gestalt ich kenne, aber seinen Namen weiss ich nicht, der theilte Ḥadîthe mit".

„Im Meer giebt es gefesselte Teufel, die Sulejmân b. Dâwûd dort hingebannt hat, gar leicht ist es möglich, dass diese ausbrechen und den Menschen einen (falschen) Koran vortragen".[4]

Auch die Verfälschung und accomodirende Interpolirung als glaubwürdig anerkannter Sätze liess man den Propheten vorherahnen: „Diese Wissenschaft werden in allen nachfolgenden Geschlechtern die glaubwürdigsten Vertreter derselben tragen (pflegen), sie werden dieselbe schützen vor den Verdrehungen der Ketzer, vor der Aneignung der Lügner und vor der Interpolation der Unwissenden".[5] Hier wird also bereits die Reaction der orthodoxen Traditionskritiker gegen tendenziöse Uebergriffe vorhergesehen.

II.

2. Die Verwarnungen, welche wir soeben vorführten, entstanden in den Kreisen, in welchen man die Ḥadîth-erdichtung und die Verbreitung erdichteter Ḥadîthe zwar sehr wacker betrieb, aber den Maassstab für die

1) The life of Mahomet I, p. XXXVII. 2) fî âchir ummatî.

3) Daǵǵâlûn. Mit besonderer Vorliebe wird dieser Ausdruck von Traditionsfälschern gebraucht, z. B. Jâḳût II, p. 139, wird von einem Abû 'Alî al-Tamîmî aus Herât gesagt, dass er von Sufjân, Wakî' und anderen tausende von Ḥadîthen überlieferte, welche dieselben niemals ausgesprochen haben; „er ist ein Erzlügner (aḥad arkân al-kaḏb), einer der Daǵǵâle (Ḍaǵǵâl min al-Daǵâǵila), man dürfe seiner zu keinem andern Zweck erwähnen, als um ihn zu entlarven, ihn anzugreifen und vor ihm zu warnen".

4) Muslim I, p. 41 ff. 5) Einleitung zu Al-Dârimî.

Berechtigung dieser Thätigkeit in befangener Weise darin suchte, ob die Erdichtungen im Dienst der orthodoxen Religion stehen oder in dem Bedürfniss, dieselbe zu bekämpfen und einzelnen ihrer Annahmen und Voraussetzungen entgegen zu treten (z. B. ʿalîdische Tendenztraditionen), ihren Entstehungsgrund haben.

Um diese Distinction und die Rücksichten, welche sich an dieselbe knüpfen, kümmerten sich die freieren Denker nicht; die Reaction, welche sie gegen das überwuchernde Ḥadîth übten, kehrte sich nicht an einen Theil desselben, jenen, welcher der orthodoxen Kirche unbequem erschien, sondern gegen das Traditionswesen im allgemeinen. Die ernste Miene, mit welcher die Traditionsverbreiter die Minutien des Isnâd und des Textes zu hüten vorgaben, selbst dann, wenn sich die Unmöglichkeit der Authentie auch der oberflächlichsten, freilich durch die Heiligthuerei der „Träger" nicht eingeschüchterten Betrachtung offenbarte, forderte recht bald den Spott und Sarkasmus von Menschen heraus, welche sich wenig für die Bewunderung jener Gefässe „der Wissenschaft" eigneten. Man darf sagen, dass die vorurtheilsfreie, ja sogar ironische Betrachtung von Personen und Sachen, welche dem gewöhnlichen Volke von religionswegen imponirten, nirgends verbreiteter war, als unter den Schöngeistern der muhammedanischen Welt im II. und III. Jahrhundert des Islam. Da wird das Heiligste verspottet und verlästert, und da findet man wenig von jener fanatischen Atmosphäre, in der man gemeinhin die muhammedanische Gesellschaft athmen lässt.

In diesen Kreisen wurde also auch das Traditionswesen zum Gegenstand spöttischer Behandlung gemacht. Für frivole, obscöne Gedanken wählen leichtfertige Dichter die Form der Tradition[1] — dafür bietet Muḥammed ibn Munâḏir (st. 200) ein klassisches Beispiel[2] —; ein anderesmal — durch Isḥâḳ al-Mauṣilî — wird der Begriff des Isnâd durch eine witzige Anspielung auf das Wort mursalât (Sure 77: 1) zum Gegenstande spielender Witze gemacht[3] und den Höhepunkt dieser Sinnesrichtung findet man in einem in die Erzählung des ʿAladdin eingeflochtenen Gedichte dargestellt, in welchem eine derbe Zote mit der Einleitung: „ḥaddathanâ ʿan baʿḍ ashjâchihi Abû Bilâl shejchunâ ʿan Sharîk" eingeführt wird.[4] In Kreisen, in denen man vor dem Ḥadîth Achtung hatte, hätten solche Producte weder entstehen, noch auf Duldung Anspruch machen können.

---

1) In ganz anderer Weise verwendet Ibn Rashîḳ (st. 463) die Isnâd-form zu poetischen Zwecken in einem bei Mehren, Rhetorik der Araber p. 101, 4 angeführten Gedichte.

2) Aġ. XVII, p. 28.

3) Aġ. V, p. 110.

4) Tausend und eine Nacht ed. Bûlâḳ 1279 II, p. 95 oben.

Viel ernsterer Formen bedienten sich die gleichzeitigen Philosophen[1] zur Herabwürdigung der Autorität der Tradition. Man hatte in diesem Lager nicht viel Mühe, nachzuweisen, für wie viel einander widersprechende dogmatische und gesetzliche Thesen die Autorität der Tradition als Stütze dienen muss; wie im Ḥadîth Anschauungen zur Geltung kommen, welche die im Islam selbst zum Siege gelangte geläuterte Religionsauffassung für verwerflich hält (z. B. die anthropomorphistische Darstellung göttlicher Attribute etc.); man führte mit grossem Behagen die ungeheuerlichen Fabeln an, mit welchen die Tradition sowohl biblische Legenden als auch die koranischen Keime der Eschatologie ausschmückte; man beutete für die Herabwürdigung der Ḥadîthe jene Stellen aus, in welchen Volkssagen und Volksaberglaube (churâfât) aufgezeichnet und in Form von Mittheilungen des Propheten in den religiösen Glauben einverleibt wurden;[2] man zog die minutiösen Bestimmungen, welche die Tradition für die intimsten Beziehungen des alltäglichen Lebens enthält, ins Lächerliche u. a. m. Auf die Bestrebung, das letztere Moment der Tradition zu verspotten, wird im Ḥadîth selbst Bezug genommen; man lässt die heidnischen Zeitgenossen Muhammeds gegen sein Gesetz die spöttische Bemerkung erheben: „Euer Genosse (Muhammed) lehrt euch, wie man seine Nothdurft zu verrichten habe".[3] Was hier den Mushrikûn aus der Zeit des Propheten in den Mund gelegt wird, spiegelt wohl die Bemerkung jener freigesinnten Männer der spätern Zeit wieder, denen es bedenklich erschien, minutiöse Verordnungen für die kleinsten Details alltäglicher Verhältnisse aus dem Munde des Propheten stammen zu lassen und dieselben mit religiös verbindlicher Autorität auszustatten.

Unter den in diese Gruppe gehörigen Aeusserungen, welche im Rahmen der Tradition eine Polemik gegen jene freigesinnten Kreise veranschaulichen, welche, da sie nun einmal als Muslime das Gesetz anerkennen mussten, sich mit dem Koran zu begnügen vorgaben und es versuchten, allem, was unter dem Namen Ḥadîth oder Sunna als normative Quelle für das alltägliche Verhalten des Menschen eine gleiche Autorität beanspruchte,

---

1) Ich vermuthe, dass in einer dem Mu'âḍ b. Ǵabal zugeschriebenen Ermahnung bei Abû Dâwûd II, p. 169 ein ziemlich unverhüllter Angriff gegen das Verhalten der Philosophen gegenüber dem Traditionswesen enthalten ist: „Ich warne euch vor den listigen Reden des Weisen (zejǵat al-ḥakîm), denn gar oft spricht der Satan ketzerische Rede durch den Mund des Weisen".

2) Bei Al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al-ḥejwân (Wiener Hschr.) fol. 53[b] ff. werden solche Ḥadîthe ins Lächerliche gezogen.

3) Al-Nasâ'î I, p. 6 ḳâla-l-mushrikûna innâ narâ ṣâḥibakum ju'allimukumu-l-charâ'ata. Abû Dâwûd I, p. 3, Al-Tirmiḏî I, p. 5 ḳîla li-Salmâna ḳad 'allamakum nabijjukum etc. Bei A. D. ist der Zusatz charakteristisch: „Ich bin euch, was der Vater seinen Kindern ist, ich belehre euch (über alles)".

die Anerkennung zu versagen, zieht besonders eine unsere Aufmerksamkeit auf sich. Sie zeigt uns den Standpunkt der ablehnenden Opposition und demgegenüber die Auffassung der rechtgläubigen Sunna-getreuen. Der Prophet sprach: „Es könnte geschehen, dass jemand von meinem Hadîth hörte und es sich auf seinem Ruhesitze bequem machte und spräche: Zwischen uns und euch ist das Buch Gottes, was darin erlaubt wird, halten wir für erlaubt, was darin verboten wird, halten wir für verboten.[1] Fürwahr, was der Prophet untersagt hat, halten wir für verboten, so als ob es Gott selbst verboten hätte".[2] Als Beispiele für diese letztere Bemerkung werden einige im Ḥadîth erwähnten Speisegesetze (verbotene Thiergattungen) angeführt, von denen im Koran nicht die Rede ist. Auch eine humanitäre Wendung hat man dieser Enuntiation gegeben. Dieselbe wird nämlich dem grausamen Befehlshaber des eroberten Chejbar entgegengerufen, der sich den besiegten Bewohnern gegenüber alle möglichen Gewaltthaten gestattet. „Glaubt wohl einer von euch, der sich es bequem auf seinen Ruhepolstern einrichtet, dass Gott nur jene Dinge verbietet, die als solche in diesem Koran stehen? Fürwahr, bei Gott, ich habe Befehle, Ermahnungen und Verbote ergehen lassen, welche so viel gelten als dieser Koran, wenn nicht mehr. Fürwahr, Gott erlaubt euch nicht, dass ihr in die Häuser der Juden einbrechet ohne Erlaubniss, dass ihr ihre Frauen misshandelt und ihre Früchte verzehret, wenn sie leisten was ihnen obliegt".[3]

Im II. Jahrhundert waren die Angriffe der ketzerischen Kreise gegen die Tradition ziemlich allgemein verbreitet. Ibn al-Ḳaṭṭân (st. 198) konnte den Satz aussprechen, dass es keinen Ketzer auf der Welt gebe, der nicht gegen die Anhänger der Tradition loszöge (lejsa fî-l-dunjâ mubtadiʿ illâ wahuwa jabġuḍu ahl al-ḥadîth).[4] Was die Philosophen (aṣḥâb al-kalâm) gegen das Ḥadîth einzuwenden hatten, können wir in einer Gegenschrift des Ibn Ḳutejba (st. 276) gegen diese Einwürfe sehr genau beobachten und daraus gleichzeitig ersehen, wie weit die Polemik der freieren Denker gegen dies zur Herrschaft gelangende Element des theologischen Lebens bereits im III. Jahrhundert gedienen war. Ibn Ḳutejba bestrebt sich in seinem Werke „Muchtalif al-ḥadîth" alle diese Einwürfe vom Standpunkte des orthodoxen Muhammedaners zu entkräften, ist aber dabei gezwungen, alle möglichen Interpretationskünste anzuwenden, um dem Widersinn und der Albernheit einigen Verstand einzuhauchen, sich auf alt- und neutestamentliche Parallelen zu berufen und sich zu dem Zugeständnisse zu verstehen, den Kreis der Glaubwürdigkeit und der Autorität der Traditionen zu beschränken.

1) Abû Dâwûd II, p. 169.
2) Al-Tirmiḍî II, p. 111.
3) Abû Dâwûd II, p. 31.
4) Einleitung zu Al-Dârimî.

Er sagt es nicht selten in diesem Buche rund heraus, dass die verspotteten Traditionen unglaubwürdig seien.[1] Die berüchtigten Fabeln führt er auf Ḳuṣṣâṣ und auf jüdische Quellen zurück und bedauert es, dass die Muhammedaner sich solcher Führung anvertrauten.[2] Dieser Einfluss der jüdischen Agada und christlichen Legende wird von den ältesten Zeiten des Islam bis in die späteren Zeiten herab von den orthodoxen Theologen[3] mit Bedauern constatirt. Schon in alter Zeit giebt die Tradition diesem Gefühle Ausdruck. Man lässt ʿOmar an den Propheten die Frage richten: Wir hören von den Juden verschiedene Erzählungen, die uns gefallen; dürfen wir einiges davon niederschreiben? Darauf lässt man den Propheten erwidern: „Wollt ihr denn leichtfertig ins Verderben rennen, wie dies die Juden und Christen gethan? Ich habe euch weisse und reine Ḥadîthe gebracht —".[4] Die Warnung vor den „Aḥâdîth muftaʿala" der Ahl al-kitâb pflanzte sich dann aus dieser Anregung in die spätere Theologie hinein.[5]

Der philosophische Spott gegen die Autorität der Tradition hat sich auch in poetische Form gekleidet. Ibn Ḳutejba hat uns ein solches Epigramm erhalten,[6] in welchem die Thatsache verspottet wird, dass die Traditionsträger oft gar kein Verständniss für den Text haben, den sie verbreiten. Sie seien:[7]

Zawâmilu lil-ashʿâri[8] lâ ʿilma ʿindahum * biġejjidihâ illâ kaʿilmi-l-abâʿiri
Laʿamruka mâ jadrî-l-maṭijju[9] iḏâ ġadâ * bi'aḥmâlihi[10] au râḥa mâ fî-l-ġarâ'iri.

1) Muchtalif al-ḥadîth p. 378 citirt er z. B. die Worte des Hishâm b. ʿUrwa gegen Muḥammed b. Isḥâḳ, der von Fâṭima, der Frau dieses Hishâm, tradirte: „Hat ihm denn meine Frau Gesellschaft geleistet?". Gegen denselben Muḥammed führte er das Urtheil des Muʿtamir an, den sein Vater vor dem Lügner Muḥ. b. Isḥ. warnte. — ibid. p. 92 spricht er davon, dass die Tradition viele sektirerische Interpolationen erfuhr u. a. m. 2) ibid. p. 336 ff.

3) Hingegen führt Al-Ġâḥiẓ, Bajân fol. 74ᵃ von einem Araber den Ausspruch an: ḥaddith ʿan Banî Isrâ'îl walâ ḥaraġ. Derselbe Ausspruch wird bei Abû Dâwûd II, p. 82, Al-Tirmiḏî II, p. 111 unten in anderem Zusammenhange als bei Al-Ġâḥiẓ als Ḥadîth angeführt.

4) Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 14. Eine Tradition, welche eine vermittelnde Stellung einnimmt und das Wahre von den Aḥâdîth ahl al-kitâb annehmen, das Lügenhafte verwerfen lässt, bei Abû Dâwûd II, p. 81.

5) vgl. Al-Ḳasṭallânî V, p. 665. 6) Muchtalif al-ḥadîth p. 9.

7) Das Gedicht ist von Merwân b. Abî Ḥafṣa (st. 181/2) und bezieht sich auf Leute, welche alte Gedichte recitiren, ohne den Sinn derselben zu verstehen. Al-Sujûṭî, Muzhir II, p. 161 unten.

8) In einer Marginalglosse, deren Urheber wohl die Quelle des Citates nicht kannte, verbessert in: lil asfâri, mit Hinblick auf die Koranstelle Sure 62: 5 (kamathali-l-ḥimâri jaḥmilu asfâran). Das Gleichniss vom büchertragenden Lastthier ist in der orientalischen Poesie zur Bezeichnung unfruchtbarer Gelehrsamkeit überaus häufig, z. B. Gûlistân VIII, nr. 3 ed. Gladwin p. 209 unt., vom Vierfüssler, dem man viel Bücher aufgeladen.

9) Muzhir: baʿîru. 10) Muzhir: bi'ausâḳihi.

„Mit Gedichten beladene Lastkameele, sie wissen von dem, was davon vorzüglich ist, nicht mehr, als die Kameele wissen;
„So wahr du lebst, das Lastthier weiss nicht, wenn es früh oder spät seine Lasten trägt, was der Inhalt der Lastbündel ist".

Eine Parallele zu diesem Epigramm bietet ein anderes anonymes Gedichtchen, welches demselben Ideenkreise anzugehören scheint:

Inna-l-ruwâta bilâ fahmin lima ḥafiẓû * mithlu-l-ǵimâli ʿalejhâ juḥmalu-l-wadaʿu
Lâ-l-wadʿa janfaʿuhu ḥamlu-l-ǵimâli lahu * walâ-l-ǵimâlu biḥamli-l-wadʿi tantafiʿu.
„Die Ueberlieferer ohne Verständniss dafür, was sie bewahren, gleichen Kameelen, auf welche Muscheln geladen werden,
„Den Muscheln nützt es nicht, dass sie von den Kameelen getragen werden, aber auch den Kameelen nützt es nichts, dass sie die Muscheln tragen".[1]

Die Hinfälligkeit der Isnâde geisselt Abû-l-ʿAlâʾ al-Maʿarrî, dieser edle Feind des Autoritätenglaubens:[2]

„Sie bringen uns Ḥadîthe, welche der Verstand nicht bestätigt; da fragen wir: Wer sind die Menschen, denen ihr sie nacherzählet?
„Da berufen sie sich auf ihre erlogenen Isnâde, welche nicht frei sind von der Erwähnung eines Schejch, den sie selbst nicht loben".[3]

Solche Bemerkungen gingen nicht spurlos an den sunna-gläubigen Muhammedanern vorüber. Es sind wohl Leute, wie der soeben genannte Dichter und seinesgleichen, gegen welche Abû ʿAbdallâh Muḥammed b. Naṣr al-Ḥumejdî (st. 488) eine Ḳaṣîde verfasste, fî-l-naḳḍi ʿalâ man ḍamma (oder: ʿâba)-l-ḥadîtha waʾahlahu „zur Widerlegung des Schmähers (vielleicht der Schmäher) des Ḥadîth und seiner Anhänger".

III.

3. Am nachhaltigsten war die Wirkung jener Form der Reaction, welche sich gegen das überhandnehmende Traditionswesen im Kreise der Traditionsgelehrten selbst durch die Gestaltung einer Art von Traditionskritik herausbildete.

Es ist bereits (oben p. 49) darauf hingewiesen worden, mit welcher Leichtgläubigkeit die fromme Gemeinde alles aufnahm, was ihr in traditioneller Form als Ausspruch des Propheten zuging. Die Bedenken gegen die Authentie mancher Theile des aufgehäuften Materials wurden leicht be-

1) Al-Damîrî II, p. 462 (s. v. al-wadʿ).

2) „Sei ein Diener Gottes, nicht aber Diener seiner Diener (der Menschen): das Gesetz macht zum Sclaven, das selbständige Denken zum Freien", Kremer, Ueber die philosophischen Gedichte des Abul ʿAlâ Maʿarry (Wien 1888) p. 96 zu p. 126.

3) ibid. p. 103 zu p. 266.

schwichtigt. Die Theologen selbst scheinen schon sehr früh die Theorie des Iǵmâ' auch auf die Glaubwürdigkeit des Ḥadîth ausgedehnt und das Gemeingefühl der Gemeinde als obersten Richter über die Gültigkeit von Traditionsaussprüchen anerkannt zu haben. Den Ibn 'Abbâs lässt man sagen: „Wenn ihr von mir eine Mittheilung im Namen des Propheten hört und ihr findet dieselbe mit dem Buche Gottes nicht übereinstimmend, oder sie findet keinen Anklang bei den Menschen (falam taǵidûhu fî kitâb Allâh au ḥasanan 'ind al-nâs), so möget ihr wissen, dass ich Lügenhaftes vom Propheten berichtet habe".[1] Mit anderen Worten: auch bezüglich der Glaubwürdigkeit der dem Propheten zugeschriebenen Worte und Handlungen ist das Iǵmâ', das Gesammtgefühl der Gemeinde maassgebend.[2] Was die Umma als wahr betrachtet, das ist auch wirklich wahr.[3]

Durch diese bequeme Art, über die Authentie des gewaltig angehäuften Materials zu urtheilen, liessen sich aber die gewissenhaften Traditionsgelehrten nicht leiten, indem sie angesichts der Gefahr, welche der rechtgläubigen Gemeinde seitens der Massen von tendenziösen Ḥadîthen drohte, an die Glaubwürdigkeit noch andere Anforderungen stellten, als die Billigung der Gemeinde.

Den nächsten Anstoss zu genauerer Abwägung alles dessen, was in Ḥadîth-form unter die Leute kam, gab der Umstand, dass durch die Einwirkung einflussreicher Individuen in gewissen Kreisen der muhammedanischen Welt der orthodoxen Lehre feindliche Ḥadîthe zur Geltung kommen und für sich in weiten Gebieten des Islam die Anerkennung verschaffen konnten, für die man, nach dem oben erwähnten Gesichtspunkte, das Iǵmâ' in Anspruch nehmen durfte. Man darf nicht vergessen, dass auf die Richtung der Sunna in einer bestimmten Provinz zumeist jene Theologen Einfluss

1) Al-Dârimî p. 77.

2) Chaṭîb Baġdâdî fol. 118a stellt eine Reihe von Ḥadîthen zusammen, aus welchen ersichtlich ist, dass man Glaubwürdigkeit oder Verwerflichkeit der prophetischen Ueberlieferung von dem Eindruck abhängig machte, den dieselbe auf die Gemeinde übt. „Wenn ihr in meinem Namen eine Mittheilung hört, welche eueren Herzen genehm ist, bei welcher euer Haar und euer Fleisch zart wird (ta'rifuhu ḳulûbukum watalînu bihi ash'ârukum wa'abshârukum) und von welcher ihr fühlt, dass sie euch nahe ist, so ist ihr niemand von euch so nah als ich selbst; hört ihr aber eine Mittheilung in meinem Namen, welche eueren Herzen zuwider ist, und vor welcher euer Haar und euer Fleisch zurückschrickt, und von welcher ihr euch abgestossen fühlt, so ist von derselben niemand unter euch so weit entfernt als ich selbst"; im Anschlusse daran noch andere Aussprüche ähnlichen Inhaltes.

3) Ibn Chaldûn giebt diesem Gefühl der Muhammedaner in kurzen Worten Ausdruck: „Das Iǵmâ' ist die kräftigste Schutzwehr und die beste Vertheidigung" (von Ḥadîthen, welche die Kritiker bemängeln) fî-l-iǵmâ'i a'ẓamu ḥimâjatin wa'aḥsanu daf'in. Muḳaddima p. 260, 4 v. u.

übten, welche in jener Zeit, in welcher die Ausbreitung der Sunna beginnt, in der betreffenden Provinz das Vertrauen der Menschen besassen. Durch die Ḥadîthe, die sie verbreiteten, übten sie Einfluss auf die Gesinnungen des Volks, in dessen Mitte sie wirkten. Die Bewohner von Aegypten schätzten den ʿOthmân gering, bis dass Al-Lejth b. Saʿd (st. 175) unter ihnen Ḥadîthe über die Vorzüge (faḍâ'il) des ʿOthmân verbreitete; ebenso benehmen sich die Bewohner von Ḥimṣ in Betreff des ʿAlî, bis dass Ismâʿîl b. ʿAjâsh (st. 181) unter ihnen die Ḥadîthe über Faḍâ'il ʿAlî eröffnete.[1] „Die Leute von Kûfa — so erzählt Wakiʿ (st. 196) — wären ohne alle Ḥadîth-kenntniss geblieben, wenn nicht Ǵâbir al-Ǵuʿfî dieselbe unter ihnen heimisch gemacht hätte".[2] Welcher Art nun dies Ḥadîth von Kûfa unter der Anleitung des Ǵâbir sich gestaltete, können wir nach dem, was wir von diesem bereits p. 112 erfahren haben, leicht folgern.

So war es denn von der Parteistellung der Traditionenverbreiter abhängig, auf die Gesinnung breiter Massen im Interesse der einen oder andern Partei bestimmenden Einfluss auszuüben.

Von dieser Seite drohte also keine kleine Gefahr mit Hinsicht auf die Einschmuggelung von Ḥadîthen, eine Gefahr, welche sich auf alle Gebiete der Sunna in Religion und Staatsleben erstreckte. Es galt daher für jene Kreise, welche das Ḥadîth vor solchen Fälschungen bewahren wollten, darauf Acht zu haben, welche die Autoritäten und Gewährsmänner seien, auf die der Anspruch der einzelnen Ḥadîthe auf Glaubwürdigkeit gestellt ist. Nur solche Ḥadîthe sollten als correcter Ausdruck des religiösen Geistes der Gesammtgemeinde passiren, deren Träger sowohl in ihrer persönlichen Glaubwürdigkeit, als auch in ihrem Verhältniss zum orthodoxen Bekenntniss keinem Bedenken unterliegen, also im vollen Sinne des Wortes als thiḳa, als „zuverlässig", gelten können, von denen nicht die Gefahr droht, dass sie, ob nun aus purer Leichtfertigkeit, aus Mangel an religiöser Integrität oder aus Parteiinteresse dem Propheten Aussprüche zuschreiben, welche im Widerspruch mit der allgemeinen Lehre ihren besonderen Interessen dienlich sind. Dieser Gesichtspunkt bestimmte die ganze Richtung der Traditionskritik, wie sich dieselbe im Islam entwickelte. Man achtete nicht auf den Inhalt der Tradition selbst, sondern auf die Gewährsmänner des Isnâd. Mit deren Integrität steht und fällt der Glaube an die authentische Natur eines Ḥadîth. Darum konnte man das Isnâd „die Beine (al-ḳawâ'im) des Ḥadîth" nennen, denn auf demselben beruht ja die Existenzberechtigung der tradirten Aussprüche und ohne dasselbe könnten diese nicht

1) Al-Damîrî (s. v. al-lejth) II, p. 376 unten von ʿOthmân b. Ṣâliḥ (st. 219).
2) Al-Tirmiḏî I, p. 44, 8. ibid. II, p. 333 penult.

aufrecht bleiben;[1] oder „die Fessel (ḳejd) des Ḥadîth“,[2] welche allein sie zusammenzuhalten im Stande ist.

So lange man die Gefahr nicht wahrnahm, die dem Traditionswesen seitens tendenziöser oder leichtfertiger Traditionarier drohte, legte man nicht zu viel Gewicht auf die Gewährsmänner des Isnâd (al-riǵâl = die Männer).[3] Noch dem Mâlik b. Anas gilt die praktische Brauchbarkeit in erster Reihe, um die Riǵâl kümmert er sich nicht viel,[4] er übernimmt und tradirt anstandslos Ḥadîthe vom erotischen Sänger ʿUrwa b. Uḏejna,[5] vielleicht aus Sympathie für diese Beschäftigung, der er selbst in seiner Jugend ergeben war.[6] Erst nachdem das Erdichten von Partei- und Tendenztraditionen überhand nahm, begannen besorgte Theologen auf die Gewährsmänner jedes einzelnen Spruches genauer zu achten und von der Qualität derselben die Gültigkeit des Ḥadîth abhängig zu machen.[7] Die Zeit des Ibn ʿAun (st. 150),[8] Shuʿba (st. 160),[9] ʿAbdallâh b. Mubârak (st. 181) und anderer ihrer Zeitgenossen, scheint es gewesen zu sein, in welcher die Kritik der Gewährsmänner ihren Anfang nimmt,[10] und zwar am strengsten im ʿIrâḳ[11] und im weitern Osten, wo die religiösen und politischen Parteien einander am heftigsten gegenüberstanden und die weltlichen und geistigen Mittel zum Siege ihrer Tendenzen in der allerfindigsten Weise ins Treffen führten. Als dann im III. Jahrhundert infolge des systematischen Sammelns der Ḥadîthe die Auswahl des Richtigen und Unbedenklichen und die Verwerfung des Verdächtigen und Falschen zum dringenden Bedürfniss wird, schwingt sich die Kritik der Ueberlieferungen zu einem wichtigen Bestandtheil der Traditionswissenschaft empor,[12] deren Blüthezeit das III. und IV. Jahrhundert ist. Wir nennen aus dieser Zeit die beiden angesehensten Schriften, welche noch vorhanden sind: das „Buch der Schwachen“ (Kitâb al-ḍuʿafâʾ) von Al-Nasâʾî (st. 303),[13] den wir als bedeutenden Sammler noch kennen lernen werden, und das

1) Muslim I, p. 46.
2) Aġ. V, p. 110 ult.
3) Al-Dârimî p. 60 unten.
4) Tahḏîb p. 531 penult.
5) Aġ. XXI, p. 162 ult.
6) s. oben p. 79 Anm. 2.
7) Muslim I, p. 44. Chaṭîb Baġdâdî fol. 35ᵃ „ḥattâ waḳaʿat al-fitna“ untersucht man die Isnâde nicht; von da ab hatte man Sorge dafür lijuḥdath ḥadîth ahl al-sunna wajutrak ḥadîth ahl al-bidʿa.
8) vgl. oben p. 44.
9) Von diesem wird berichtet (Ṭab. Ḥuff. V, nr. 28), dass er der erste gewesen sei, welcher im ʿIrâḳ die Beschaffenheit (l. amr st. amîr der ed. Wüstenfeld) der Traditionsverbreiter untersuchte, die Unzuverlässigen und Verwerflichen beseitigte.
10) Dies folgt aus verschiedenen Aeusserungen derselben bei Muslim p. 47 ff.
11) vgl. hierzu oben p. 78. Die grössere Peinlichkeit der ʿIrâḳier wird auch von Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 369, 3 betont.
12) s. über die Anfänge dieser Literatur Ḥ. Ch. II, p. 591.
13) Oxforder Hschr. Marsham nr. 556, Nicoll-Pusey, Catalogus p. 371 ff. CCCLXXIX, nr. 2.

„Vollkommene bezüglich der Erkenntniss der Schwachen unter den Ueberlieferern“ (Al-ḳâmil fî maʿrifat ḍuʿafâʾ al-mutaḥaddithîn) von Ibn ʿAdî (st. 365).[1]

Man ging jedem einzelnen der in den Isnâden erwähnten Gewährsmänner nach, um seinen Charakter zu ergründen, um zu erfahren, ob er moralisch und religiös unanfechtbar sei, ob er nicht Propaganda für antisunnitische Zwecke mache,[2] ob seine Wahrheitsliebe im allgemeinen als erwiesen gelten könne, ob er die persönliche Fähigkeit habe, das Gehörte treu wiederzugeben, ob er ein Mann sei, dessen Zeugenschaft in civilrechtlichem Sinne vom Richter unbedenklich zugelassen würde. Denn die Ḥadîthüberlieferung betrachtete man als die erhabenste Form der Shahâda, der Zeugenaussage,[3] da der Râwî ein für die Gestaltung des religiösen Lebens höchst wichtiges Zeugniss ablegt darüber, dass er diese oder jene Worte von dem oder jenem gehört habe. Je nach dem Resultat dieser Nachforschungen nannte man den Gewährsmann thiḳa (zuverlässig), mutḳin (genau), thabt (fest), ḥuǧǧa (beweiskräftig), ʿadl (wahrhaft), ḥâfiẓ oder ḍâbiṭ (der das Gehörte treu bewahrt und wiedergiebt). Diese sind die Qualificationen erster Ordnung. Tiefer stehende Ueberlieferer qualificirt man mit ṣadûḳ (Wahrheit sprechend),[4] maḥalluhu al-ṣidḳ (seine Stelle ist die der Wahrhaftigkeit), lâ baʾs bihi (unbedenklich). Weniger als diese sind solche Riǧâl, die man mit den Worten ṣâliḥ al-ḥadîth beurtheilt.[5] Einen geringern Grad von Vertrauen werden jene einflössen, denen die Kritiker keine bessere Censur geben können, als dass sie „keine Lügner“ sind (ǧejr kaḏûb,

1) Kairoer Katalog I, p. 129 ff.

2) Das Bekennen von Bidaʿ galt an sich noch nicht als Moment, welches die Glaubwürdigkeit beeinträchtigt; nur die Propaganda für die ketzerischen Lehren wird als solches Moment betrachtet. (Jâḳût III, p. 464, 18, von Ibn Ibn Ḥibbân [st. 354] als Iǧmâʿ al-aʾimma gelehrt.) Ḳadariten finden wir häufig in den Isnâden der scrupulösesten Sammlungen (z. B. B. Bujûʿ nr. 15, Ṭibb. nr. 26, vgl. Al-Ḳasṭ. zu diesen Stellen IV, p. 22. VIII, p. 424). Ṭab. Ḥuff. V, nr. 16 l. ḳadarijjan st. ḳadra mâ. Man vgl. über diese Frage Anmm. zu Ibn Hishâm p. 159 nnd Beitr. zur Literaturgesch. d. Sh. p. 72 Anm. 6. Manche gingen freilich auch in dieser Beziehung weiter; so z. B. wird zuweilen ein Murǧite wegen dieser dogmatischen Abweichung als schwach erklärt (Al-Tirmiḏî I, p. 119, 7 v. u. raʾâ raʾj al-irǧâʾ) und ʿOthmân b. Saʿîd al-Dârimî (st. 280) hält jeden Theologen, der das Erschaffensein des Korân bekennt, für einen unglaubwürdigen Râwî. Abû-l-Maḥâsin II, p. 91 ult.

3) Sprenger, Journal of Asiat. Society of Bengal 1856 p. 53 hat dies Moment eingehend dargestellt.

4) Dass eine solche Bestimmung nicht die absolute Glaubwürdigkeit bezeichnet, ersieht man aus Determinationen, wie z. B. die folgende: Ǧerîr b. Ḥâzim rubbamâ jahimu fî shej' wahuwa ṣadûḳ, Al-Tirmiḏî I, p. 103, 14.

5) vgl. Chaṭîb Baġdâdî fol. 8ᵃ f. = Taḳrîb fol. 45ᵇ.

lam jakḏib).[1] Die Traditionskritiker unterscheiden diese Grade und die zahlreichen zwischen den einzelnen derselben befindlichen Mittelstufen mit grosser Genauigkeit und umschreiben die Stufen der theoretischen und praktischen Brauchbarkeit der Ueberlieferungen nach Maassgabe des Umstandes, ob den Gewährsmännern derselben die eine oder die andere dieser Zuverlässigkeitsstufen zugesprochen wird.

Eine solche Prüfung war ihnen um so wichtiger, als dem Ergebnisse derselben nicht wenig Einfluss auf die religiöse Praxis zugeeignet wird. Nur diejenigen sollen nach ʿAbd al-Raḥmân b. Mahdî (st. 198) das religiöse Leben der Gemeinde leiten und beeinflussen, welche die Zuverlässigkeit der Ḥadîthe zu beurtheilen im Stande sind, nicht aus jedem überlieferten Satze eine Ḥuǵǵa, ein Beweisargument holen, sondern zu beurtheilen wissen, aus welchen Quellen die „Wissenschaft" abgeleitet werden könne (machârig[2] al-ʿilm).[3] Der Constatirung der absoluten oder relativen Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der Gewährsmänner steht demnach auf der andern Seite der Nachweis der Unglaubwürdigkeit und Unzuverlässigkeit derselben gegenüber. Es ist zu beachten, dass die Bemänglung der Glaubwürdigkeit eines Ueberlieferers in der Terminologie dieser Wissenschaft die Verwundung (ǵarḥ) desselben genannt wird. Eine ganze Reihe von Synonymen dieses Begriffes wird zum Ausdruck der Thatsache verwendet, dass man jemand nicht als correcten Ueberlieferer anerkenne; am häufigsten das Verbum ṭaʿana,[4] jemand mit einer Lanze stechen, sodann ḳadaḥa, seltener nazaka,[5] welch letzteres in Handschriften und Editionen infolge der graphischen Aehnlichkeit nicht selten fehlerhaft als taraka erscheint.[6] Aeussert sich die Bemänglung der Glaubwürdigkeit nicht mit Sicherheit, sondern in skeptischer Form, als Verdacht, so wird behutsam gesagt, dass man hinsichtlich des in Rede stehenden zweifelhaften Gewährsmannes mit den „Augen zu blinzen" (wir würden sagen, die Nase zu rümpfen) pflegt.[7]

---

1) Al-Tirmiḏî I, p. 57, 3 v. u. 113, 14.

2) sing. machraǵ, so bezeichnet man die Autorität, auf welche sich ein Usus stützen oder berufen kann; zu beachten ist die Anwendung dieses Wortes in solchem Sinne in einer Erzählung Al-ʿIḳd III, p. 9, 22. 23.

3) Taḥḏîb p. 391, 13. 4) vgl. auch kallama, Jâḳût II, p. 158, 9.

5) Muslim, Einleitung p. 47 ult. Dies ist weniger als kaḏḏaba, jemand der absoluten Lügenhaftigkeit zeihen, Ṭab. Ḥuff. VII, nr. 11. 17.

6) So ist z. B. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 227, 15 für: inna Shahr utrukûhu zweimal zu lesen: inna Shahran nazakûhu; derselbe Fehler findet sich Al-Tirmiḏî I, p. 44, 8. II, p. 117, 10. 178, 4, wo statt tarakahu, tarakûhu zu lesen ist: nazakahu, nazakûhu.

7) ǵumiza ʿalejhi, Al-Ṭûsî, List of Shîʿa books p. 162, 3. 223, 7. Das Wort, welches die Ursache anzeigt, warum man hinsichtlich des betreffenden Muḥaddith die

Je nach dem Resultate der gepflogenen Untersuchung wird dann der bedenklich gefundene Gewährsmann mit einem andern qualitativen Terminus gekennzeichnet. Nennt man jemand lejjin al-ḥadîth (zart mit Hinsicht auf das Ḥadîth), so hat man zwar seine Verlässlichkeit „verwundet", aber noch nicht vollends in Abrede gestellt. Minder Glaubwürdige charakterisirt man mit dem Epitheton: lejsa biḳawî (er ist nicht stark); darauf folgen in absteigender Stufenreihe: ḍa'îf (schwach), matrûk al-ḥadîth oder ḏâhib al-ḥadîth (dessen Ḥadîth zu verlassen ist, hinfällig ist), kaḏḏâb (Lügner) u. a. m.[1]

Die auf die Feststellung dieser Grade gerichtete kritische Untersuchung nannte man: al-ǧarḥ wal-ta'dîl, d. h. die Verwundung und Beglaubigung. Ihre hervorragendsten Spuren sind in den Glossen zu den Sunan-werken (s. im achten Kapitel) sichtbar, insofern einem jeden dort einverleibten Ḥadîth das Ǧarḥ oder Ta'dîl der Gewährsmänner in einer besondern Glosse hinzugefügt ist. Es bildete sich durch die Untersuchungen dieser Art die Disciplin des Ma'rifat al-riǧâl, d. i. der Kenntniss der Gewährsmänner, heraus;[2] seine Blüthe erreichte dieser Zweig der Ḥadîth-wissenschaft mit Ibn Abî Ḥâtim ('Abdallâh b. Muḥammed b. Idrîs) aus Rejj (st. 327).[3]

Ausser der Untersuchung der persönlichen Qualität der einzelnen Gewährsmänner musste sich die Aufmerksamkeit der Kritiker auch dem innern Halt des Isnâd zuwenden. Da konnten sie den merkwürdigsten Dingen auf die Spur kommen. In einem Isnâd wird z. B. 'Abd al-Raḥmân b. Abî Lejlâ als Hörer des Mu'âḏ b. Ǧabal eingeführt. Nun starb Mu'âḏ während der Regierung des 'Omar (ca. 17—18), 'Abd al-Raḥmân wurde aber erst im Jahre 17 geboren.[4] Angesichts solcher Erfahrungen war es die Aufgabe der Kritiker, auf der Lauer zu liegen und zu prüfen, ob nicht im Isnâd eines Ḥadîth chronologische Unmöglichkeiten vorkommen. Wenn man z. B. Ḥasan Baṣrî 'an Abî Hurejra tradiren lässt, so müssen sie constatiren, dass es chronologisch unmöglich sei, dass diese Leute in persönlichem Verkehr mit einander gestanden haben.[5] Angesichts eines Isnâd: „Ḳâbûs b. Abî Ẓubjân von seinem Vater A. Ẓ. von Selmân" constatirt Al-

Nase rümpft, wird mit der Präposition bi angeschlossen, z. B. ǧamazû 'alejhi bi-la'b al-shaṭranǧ ibid. p. 111, 2; von jemand, der über solche Nörgelei erhaben ist, sagt man: lâ ju'taraḍ 'alejhi bi-shej'in min al-ǧamz ibid. p. 139, 4. Vgl. Al-ǧammâz Titel eines Werkes, in welchem verdächtige Ḥadîthe kritisirt werden, Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 279.

1) Chaṭîb Baġdâdî l. c. Taḳrîb l. c.
2) Taḳrîb fol. 82a.
3) Jâḳût II, p. 899, 1. Ṭab. Ḥuff. XI, nr. 40 l. wal-ta'dîl st. wal-tanwîl.
4) Al-Tirmiḏî II, p. 189. 257 oben.
5) Tahḏîb p. 210 oben.

Buchârî, dass diese Kette nicht richtig sein könne, da Selmân zu jener Zeit, als A. Ẓ. in der Lage war, Ueberlieferungen zu hören, nicht mehr lebte.[1] Solche chronologische Kritik haben aber die Fälscher dadurch auszuspielen gesucht, dass sie zwischen zwei Glieder der Isnâd-kette, zwischen welchen kein wirklicher Zusammenhang nachgewiesen werden konnte, einen beliebigen Namen, den sie zu diesem Zwecke fingirten, einschoben: einen Maġhûl, d. i. völlig Unbekannten. Nun ist es Aufgabe der Kritiker, auch darauf zu achten, ob nicht solche Unbekannte die Richtigkeit des Isnâd in Verdacht setzen.[2]

IV.

Durch die emsige Pflege der Untersuchungen solcher Art ist es den muhammedanischen Traditionskritikern gelungen, viele Fälscher zu entlarven und den mit ihrem Namen in Zusammenhang stehenden Ḥadîthen aus dem Wege zu gehen.[3] Die bösen Erfahrungen, welche sie auf diesem Gebiete im Laufe ihrer Untersuchungen auf Schritt und Tritt machen konnten, schärften ihren kritischen Blick, erhöhten ihre Behutsamkeit und Skepsis. Und die Thatsachen zeigten, dass man mit dieser Skepsis nie weit genug gehen konnte, wenn dieselbe mit der Verwegenheit der Fälscher gleichen Schritt halten sollte. Diese aber leisteten mit der Zeit wirklich das Maximum dessen, was man auf diesem von allem Anfang an von Fälschungen aller Art gesättigten Boden erwarten konnte. Um nur ein Beispiel für die Kühnheit der Traditionserfinder zu erwähnen, genüge es, darauf hinzuweisen, dass man sich nicht damit begnügte, nach der Art des gewöhnlichen Schlages der Traditionsfälscher, unterschobene Sätze an Autoritäten anzubinden, deren Namen in der Geschichte des Islam wirklich vorkommen; es gab auch solche, welche sich kein Gewissen daraus machten, selbst nie dagewesene Namen zu erdichten und durch deren Klang leichtgläubige Zuhörer zu dupiren. Aus demselben Jahrhundert, in welchem Ibn ʿAdî (s. oben p. 142) schrieb, wird ein Abû ʿAmr Lâḥiḳ b. al-Ḥusejn al-Ṣudarî (st. 384 in Chârizm) erwähnt, welcher in seinen Isnâden erlogene Namen figuriren lässt, Tuġral und Ṭirbâl und Karkadunn, an die er Traditionen anhängt.[4] Solchen, wohl nicht vereinzelten Erscheinungen gegenüber war die geschärfte Skepsis und

1) Al-Tirmiḏî II, p. 328 oben.

2) Ein sehr belehrendes Beispiel findet man bei Al-Sarachsî, Sharḥ kitâb al-sijar fol. 235ª (die Stelle scheint dem Text anzugehören); andere Beispiele Al-Ṭirmiḏî II, p. 153, 5 u. 174, 17. 180, 7 v. u.

3) Muslim führt in seiner Einleitung p. 31 eine ganze Reihe notorischer Fälscher an, deren Ḥadîthe von vornherein auszuschliessen sind.

4) Jâḳût III, p. 375.

aufmerksame Witterung der Kritiker am Platze.[1] Sie säumten nicht — trotz aller Nachsicht[2] — in der Negation so weit zu gehen, als es auf diesem Gebiete nur immer möglich ist. Wie weit manche von ihnen in der negativen Kritik gegangen sind, wird uns ein Beispiel zeigen, welches auch sonst in den Mechanismus der muhammedanischen Traditionenbildung einen tiefen Einblick gewährt:

In mehreren Sunan-werken finden wir einen der folgenden Rechtsfrage gewidmeten Paragraphen: Jemand heirathet eine Frau und stirbt ehe er das eheliche Leben mit ihr angetreten hätte, auch hatte er noch nicht das Ṣadâḳ, die zur vollen Gültigkeit der Ehe erforderliche Morgengabe festgesetzt. Ein solcher Rechtsfall kam vor Ibn Masʿûd, welcher folgende Entscheidung fällte: Man muss der Frau dieselbe Morgengabe ausfolgen, welche man den Frauen des Stammes[3] in der Regel zu gewähren pflegt, nicht weniger, noch mehr,[4] ausserdem geniesst die Wittwe (die gesetzliche) Erbberechtigung an der Hinterlassenschaft des Mannes, sie muss (vor ihrer Wiederverheirathung) die (jeder Wittwe obliegende) Wartezeit (ʿidda)[5] vorübergehen lassen. „Ist dies Urtheil richtig — fügte Ibn Masʿûd hinzu — so ist es von Gott, ist es hingegen unrichtig, so ist es von mir und dem Shejṭân, Allâh aber und sein Prophet haben keinen Antheil an demselben". Da traten einige Leute aus dem Stamme Ashǵaʿ auf, unter ihnen Al-Ǵarâḥ und Abû Sinân und sagten: „Wir bezeugen, o Ibn Masʿûd, dass der Prophet dasselbe Urtheil fällte, welches du hier aussprachst, als bei uns ein solcher Fall vorkam hinsichtlich der Barwaʿ, Tochter des Wâshiḳ, ihr Mann hiess Hilâl b. Murra al-Ashǵaʿî". Da äusserte Ibn Masʿûd eine gar grosse Freude darüber, dass sein Urtheil mit dem des Propheten übereinstimmte.[6] In einer andern Version heisst derjenige,

1) Im III. Jahrhundert wurde die Frage aufgeworfen, ob auch jene Ueberlieferer als Fälscher zu betrachten seien, welche wahre Aussprüche des Propheten mit willkürlich ergänztem und verändertem Isnâd verbreiten; man brachte dieser Art von Fälschungen die grösstmöglichste Toleranz entgegen, Al-Tirmiḏî II, p. 110.

2) Um nicht ungerecht zu sein und sich durch den seltsamen Klang der Namen nicht zu absprechenden Urtheilen verlocken zu lassen, stellt man auch die sonderbar klingenden Namen von wirklich existirenden Gewährsmännern zusammen. Hschr. der herzogl. Bibliothek in Gotha nr. 574. ibid. fol. 4ᵃ wird von Aḥmed b. Jûnus al-Raḳḳî (227) mit Bezug auf den Namen des kûfensischen Ueberlieferers Musaddad b. Musarhad b. Musarbal al-Asadî der Ausspruch angeführt: „Ginge diesem Namen das Bismillâh voraus, so würde er sich als Beschwörungsformel gegen Skorpionen eignen". vgl. Ibn Mâǵa p. 8, 3 lau ḳurî'a hâḏâ-l-isnâdu alâ maǵnûnin labara'a.

3) kaṣadâḳ nisâ'ihâ, ich kann das suff. fem. nur auf den Stamm beziehen.

4) lâ waks (vgl. Nöldeke, Beiträge zur Kenntn. d. Poesie d. alt. Arab. p. 198 v. 7) walâ shaṭaṭ (vgl. Aġ. V, p. 134, 14 fashtaṭṭa ʿalejhi bil-mahr).

5) Sure 2: 234 f.

6) Abû Dâwûd I, p. 209—210, Al-Tirmiḏî I, p. 214.

der das Urtheil des Propheten anführte, Maʿḳil b. Sinân; dieser sagt: Ich habe gehört, als der Prophet dies Urtheil mit Bezug auf Barwaʿ bint Wâshiḳ aussprach.

Wir haben hier ein Beispiel für die Erscheinung, wie man für ein ursprünglich auf selbständige Combination (raʾj) gegründetes Urtheil hinterdrein ein Ḥadîth anführte.[1] Sowohl das Urtheil des Ibn Masʿûd, als auch das bezeugende Ḥadîth ist Product späterer Theologen; sonst wäre es ja unerklärlich, dass man im II. Jahrhundert über jenen casuistisch aufgestellten Rechtsfall verschiedene Meinungen vorbrachte und (z. B. Al-Shâfiʿî) das Recht der Frau auf das Ṣadâḳ in Abrede stellte.[2] — In der Kritik dieser Ueberlieferung geht ʿOthmân b. Saʿîd al-Ḍârimî (st. 280), Schüler des Jaḥjâ b. Muʿîn und des Aḥmed b. Ḥanbal so weit, dass er behauptet: „Allâh hat nie einen Maʿḳil b. Sinân erschaffen und auch eine Barwaʿ bint Wâshiḳ hat niemals existirt".[3] Bezüglich des Maʿḳil scheint er freilich etwas zu weit gegangen zu sein; dessen Existenz wird wohl nicht in Abrede gestellt werden können,[4] wenn auch sein Verhältniss zu dem in Rede stehenden Rechtsfalle eine Fiction der Theologen ist. Al-Dârimî war nicht der erste, der sich erkühnte, die Existenz von Personen, die in den muhammedanischen Berichten als geschichtliche Personen genannt sind, in das Reich der Fabel zu verweisen. Ein Jahrhundert vor ihm hatte bereits Mâlik b. Anas den Muth, auszusprechen, dass Uwejs al-Ḳaranî, dem die Nachwelt den Titel „Sejjid al-tâbiʿîn" gegeben,[5] und um dessen Person ein Kranz religiöser Legenden (auch Prophezeiungen Muhammeds)[6] gewunden wurde, in Wirklichkeit niemals existirt habe.[7]

V.

Die Gesichtspunkte der muhammedanischen Traditionskritik konnten, trotz einiger Proben individueller Unbefangenheit, nur in mässigem Umfange dazu beitragen, die handgreiflichsten Unterschiebungen aus dem geheiligten Ḥadîth-material auszuschliessen. Die muhammedanische Traditionskritik hat vorwiegend formale Ausgangspunkte.[8] Es sind zumeist formale Momente, die in der Beurtheilung der Glaubwürdigkeit und Authentie, oder wie die Muhammedaner sagen: Gesundheit, maassgebend sind. Die Traditionen

1) vgl. oben p. 77. 2) bei Al-Tirmiḏî l. c. 3) Tahḏîb p. 567, 15.
4) Ibn Durejd p. 168, 12, vgl. Al-ʿIḳd II, p. 312.
5) Abû-l-Maḥâsin I, p. 127, 3 v. u.
6) Maṣâbîḥ al-sunna II, p. 210.
7) Ibn Ḥaǵar I, nr. 496.
8) vgl. Muir, The life of Mahomet I, p. XLIV; Dozy, Essai sur l'histoire de l'Islamisme trad. par V. Chauvin p. 123.

werden nur auf ihre äussere Gestalt untersucht, das Urtheil über den Werth ihres Inhaltes wird von dem Urtheile über die Correctheit des Isnâd abhängig gemacht. Wenn das Isnâd, an welches ein unmöglicher, mit äusseren und inneren Widersprüchen behafteter Satz gehängt ist, die Probe dieser formalen Kritik besteht; wenn die Continuität der in demselben angeführten, vollends glaubwürdigen Autoritäten ununterbrochen, wenn die Möglichkeit ihres Verkehrs miteinander nachgewiesen ist, so wird die Tradition als glaubwürdig anerkannt. Niemandem darf es beikommen, zu sagen: weil das Matn eine logische oder historische Absurdität enthält, darum zweifle ich an der Correctheit des Isnâd. Und wenn unter je einem correcten Isnâd einander widersprechende Traditionen überliefert werden, so beginnt — sofern es nicht gelingt, die Correctheit des einen Isnâd zu Gunsten des andern herabzudrücken — die Arbeit einer spitzfindigen Harmonistik,[1] welche sich oft auf die allerwinzigsten Details erstreckt.[2] Ist dann inhaltlich gar kein Ausgleich zu erzielen, so versucht man es — falls von gesetzlichen Traditionen die Rede ist — mit der Theorie des nâsich wa-mansûch (Abrogation),[3] oder man statuirt wieder nur formale Grundsätze, welche — wie sie dies ausdrücken — die „Krankheiten des Ḥadîth" (ʿilal al-ḥadîth) zu heilen berufen sind. So ist z. B. ein Grundsatz der Traditionskritik, dass im Widerstreite zweier traditioneller Berichte, von welchen der eine affirmativer, der andere negirender Natur ist, dem affirmirenden Berichte vor dem negirenden der Vorzug einzuräumen sei. Wenn z. B. Bilâl berichtet, dass der Prophet in der Kaʿba ein Gebet verrichtet habe, dagegen eine auf Ibn ʿAbbâs zurückgeführte Tradition dieselbe Thatsache in Abrede stellt und die formalen Bedingungen des richtigen Isnâd in beiden Traditionen vorhanden sind: so entscheidet sich die muslimische Kritik nach dem oben erwähnten Grundsatze für die Glaubwürdigkeit des affirmativen Berichtes des Bilâl (innamâ juʾchaḏ bishahâdat al-muthbit lâ bishahâdat al-nâfî).[4]

1) vgl. oben p. 84.

2) So z. B. um den kleinlichen Widerspruch zu lösen, der zwischen B. Ṣejd nr. 6 und Muzâraʿa nr. 3 besteht, indem an der einen Stelle derjenige, welcher Hunde hält, „jeden Tag eines Ḳîrâṭ von seinen guten Werken verlustig geht", während an der letzten Stelle täglich zwei Ḳîrâṭ abgezogen werden. Lohn und Strafe werden im Ḥadîth sehr häufig nach Ḳîrâṭ bestimmt: „Wer über einer Leiche das Ġinâza-gebet verrichtet, hat ein Ḳîrâṭ, wer dem Leichenzuge folgt, hat zwei Ḳîrâṭ" Al-Tirmiḏî I, p. 194 oben.

3) Sehr oft, beispielsweise Al-Tirmiḏî I, p. 285, 16.

4) Al-Suhejlî in den Anmerkungen zu Ibn Hishâm p. 190. Mit solcher Harmonistik (hinsichtlich der gesetzlichen Traditionen) beschäftigt sich auch das Buch „Al istibṣâr fîmâ-chtalafa fîhi-l-achbâr" vom shîʿitischen Theologen Al-Ṭûsî (st. 460), Rosen, Notices sommaires I, p. 27.

Für Anachronismen der plumpsten Art hat, wenn nur das Isnâd in Ordnung ist, der muhammedanische Kritiker keinen Sinn; die prophetische Gabe Muhammeds ist ein ausgleichendes Moment für solche Schwierigkeiten. Man lässt z. B. den Propheten die Orte bestimmen, an welchen die aus den verschiedenen Gegenden der muhammedanischen Welt kommenden Mekkapilger das Tahlîl (Labbejka-rufen) zu beginnen haben. Selbst die scrupulösen Versionen denken dabei an Pilger, die aus Syrien kommen, aber es giebt auch Versionen, die — wohlgemerkt: zu Muhammeds Zeit — bereits eine Bestimmung für die ʿirâḳische Pilgerkaravane treffen lassen und die Kritiker, welche diesen letztern Theil der Verordnung nicht vom Propheten erflossen sein lassen, sind hierzu nicht durch den Anachronismus, den eine solche Voraussetzung böte, sondern durch Schwierigkeiten des Isnâd veranlasst worden.[1]

Die soeben hervorgehobene Eigenthümlichkeit der Traditionskritik bei den Muhammedanern möge hier durch ein Beispiel aus dem Kreise ihrer Anwendung beleuchtet werden. — Unter den vielen Gattungen von Tendenztraditionen macht sich auch eine Gruppe bemerkbar, deren Theile wir am besten Schultraditionen nennen könnten, d. h. Ḥadîthe, welche innerhalb einer bestimmten theologischen Schulrichtung erdichtet wurden zu dem Zweck, um die Vorzüglichkeit derselben gegenüber einer andern rivalisirenden Richtung darzuthun und ihrer eigenen Lehrmeinung Gewicht und Autorität zu verleihen. Nicht nur gegen dogmatische Ketzereien werden Tendenztraditionen in reichlicher Anzahl geschmiedet, sondern der Prophet wird als oberster Schiedsrichter in der Differenz zwischen den ʿirâḳischen und ḥigâzenischen Theologen (siehe oben p. 79) herbeigeholt. Um den Abû Ḥanîfa als den besten Lehrer des religiösen Gesetzes zu erweisen, haben seine Anhänger folgendes Ḥadîth erfunden: „In meiner Gemeinde ersteht dereinst ein Mann, Namens Abû Ḥanîfa, er wird die Fackel der Gemeinde sein".[2] Abû Hurejra ist der Genosse, der diese Worte unmittelbar aus dem Munde des Propheten gehört haben muss. Den Glauben an die namentliche Erwähnung des ʿirâḳischen Theologen durch Muhammed konnte man leicht einem Kreise zumuthen, bei dem man auf Glauben rechnen konnte für die Entdeckung, dass der Dichter Abû Ḏu'ejb und der Thronprätendent Ibn al-Zubejr im Taurât erwähnt seien[3] und dem die Mönche der „Schriftbesitzer" erzählen konnten, dass in ihren heiligen Büchern Muʿâwija's Personalbeschreibung mit solcher Deutlichkeit zu finden ist, dass man den ersten

1) Man findet das Material für diese stufenweise immer greller hervortretende Unachtsamkeit bei Al-Zurḳânî II, p. 158 f. 2) Tahḏîb p. 702.

3) ZDMG. XXXII, p. 351. Auch einen andern arabischen Dichter fand ein Mönch in einer alten Pergamentrolle erwähnt, Aġ. VI, p. 155.

umejjadischen Herrscher nach dieser Beschreibung aus einer grossen Masse von Menschen hätte herauserkennen können.[1] Für solche Leute konnte es nur selbstverständlich sein, dass in der mündlichen Ueberlieferung ihres Propheten von Abû Ḥanîfa die Rede sei. Aber die Medînenser beruhigten sich dabei nicht; auch ihre Schule sollte auf die Autorität des Propheten gestützt sein. Sie erdichteten zu diesem Zwecke — gleichfalls mit Zurückführung auf Abû Hurejra — folgenden Spruch Muhammeds: „Ihr werdet dereinst die Weichen der Reitthiere schlagen[2] (weite Reisen unternehmen), um die (religiöse) Wissenschaft aufzusuchen, und ihr werdet niemand gelehrter finden, als den Gelehrten von Medîna".[3] Dies ist mâlikitisch erdacht. Der Ausspruch hat seinen Weg in mehrere Sunna-sammlungen gefunden, und auch Muslim, der — wie wir sehen werden — strengere Bedingungen an ein correctes Ḥadîth stellte, wollte ihn ursprünglich in seine Sammlung einverleiben. Was ihn daran verhinderte, war nicht etwa die Berücksichtigung des Inhaltes, die Voraussetzung der Unmöglichkeit, dass Muhammed auf Schulverhältnisse des II. Jahrhunderts Bezug genommen habe, sondern „die Krankheit des Isnâd". In demselben wird nämlich Abû-l-Zubejr mit Abû Ṣâliḥ als Hörer des letztern zusammengebracht; dieser Umstand ist eine chronologische Unmöglichkeit. Hätten die Erdichter der Tradition die derselben vorgesetzte Catena mit mehr Bedacht geschmiedet, so fänden wir dieselbe heute sicherlich im Ṣaḥîḥ des gewissenhaften Muslim.[4]

Die muhammedanischen Kreise, welche noch in allerneuester Zeit die alte Art des Studiums aufrecht erhalten, verfolgen unverrückt dieselbe Richtung, die wir bisher als die Methode längstvergangener Jahrhunderte kennen gelernt haben. „Zu den seltsamsten Dingen, die mir je vorgekommen — so berichtet uns ʿAlî b. Sulejmân al-Baġamaʿwî, ein Theologe, der sich um die Commentirung der sechs kanonischen Traditionswerke in neuerer Zeit sehr viel Mühe gegeben hat — gehört folgendes: Als ich den Traditionssatz recitirte, in welchem den Gelehrten untersagt wird, sich bei den Sultanen herumzutreiben, da entgegnete mir ein Zuhörer: Wie konnte der Prophet dies gesagt haben, da es doch zu seiner Zeit noch keine Sultane gab?[5] Der Aermste wusste nichts von der Tradition, dass der Gottes-

1) Al-Mubarrad p. 574 f. Ibn Badrûn p. 200. 202.

2) Für den Ausdruck vgl. Al-Masʿûdî V, p. 107, 3, Al-ʿIḳd II, p. 285, 17 ḥattâ ḍuribat ʿalejhi âbâṭ al-ʿibl; an letzterer Stelle in bösem Sinne: man treibt die Kameele an, um nach Medîna zu kommen und den ʿOthmân zu bedrängen.

3) Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 17. 4) Al-Damîrî (s. v. al-maṭijja) II, p. 382.

5) Dem Rationalisten scheint es nicht bekannt gewesen zu sein, dass der Ausdruck Sulṭân viel älter ist als dieser Satz, und ursprünglich nur in der Bedeutung: Regierung vorkommt, um erst in späterer Zeit zum Titel der regierenden Person (ḥadf al-muḍâf) zu werden. In ersterem Sinne wird Sulṭân auch in der alten ge-

gesandte mit prophetischem Geist alles vorhersagte, was bis zur Stunde der Auferstehung sich ereignen werde".[1]

Die Kritik der Tradition hat demnach nur zwei Gesichtspunkte vor Augen: die Zuverlässigkeit der Rigâl und den innern Halt der Isnâdkette. Wenn nun bezüglich des letztern Gesichtspunktes objective Sicherheit zu erzielen war, insofern den chronologischen Daten (wie man sagte, den Sterbejahren: wafajât) gründlich nachgeforscht wurde, so war der erstere um so mehr dem Geschmack, dem subjectiven Urtheil des Kritikers anheimgestellt. Es war mit Bezug auf den Grad der Glaubwürdigkeit einer Person nur in den seltensten Fällen ein Einverständniss zu erzielen. Die widersprechendsten Qualificationen hören wir oft mit Hinsicht auf denselben Gewährsmann. Ibn Sa'îd al-Dârimî (s. oben p. 147) berichtet z. B., dass er mit Bezug auf Ǵubejr b. al-Ḥasan erst den Jaḥjâ b. Mu'în befragt habe; dieser sagte von ihm: lejsa bishej'in (er sei ganz ungültig), Abû Ḥâtim sagte: lâ arâ bi-ḥadîthihi ba'san (ich sehe nichts Uebles an seinem Ḥadîth), Al-Nasâ'î gab ihm die Censur: ḍa'îf (schwach, d. h. unglaubwürdig).[2] Zuweilen sind die Urtheile ganz schwankender Natur,[3] und die Terminologie, welche die Ahl al-naḳd (Kritiker) schufen, ist elastisch genug, um einem bestimmten Urtheil leicht ausweichen zu können. Ueber Lejth b. Abî Sulejm finden wir folgende Censuren: Al-Buchârî: „ṣadûḳ warubbamâ jahim fî-l-shej', d. h. wahrhaft, aber zuweilen fehlt er"; Aḥmed b. Ḥanbal: „man hat keine Freude an seinem Ḥadîth (lâ jufraḥ fî ḥadîthihi), oft führt er seine Mittheilungen bis zum Propheten hinauf (jarfa'), welche in parallelen Mittheilungen Anderer nicht so weit zurückgeführt werden, darum hat man ihn für schwach erklärt (ḍa''afûhu)".[4] Man weiss demnach nicht, ob man ihn für ṣadûḳ oder ḍa'îf zu halten habe.

Es wäre auch unmöglich gewesen, hinsichtlich dieser Dinge einen festen Kanon aufzustellen. Die Kritiker selbst behaupten,[5] dass die Fähig-

---

setzlichen Literatur gebraucht, z. B. in der bekannten Regel, dass eine Eheschliessung nur dann gültig ist, wenn der Braut ein Walî zur Seite steht „und das (nicht der) Ṣulṭân ist der Beistand derjenigen, denen kein sonstiger Walî zur Seite steht (z. B. Al-Tirmiḏî I, p. 204, 6).

1) Commentar zu Abû Dâwûd p. 175. 2) Jâḳût IV, p. 1034, 19 ff.

3) Ein sehr interessantes Beispiel findet man bei Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 261, wo gelegentlich der Kritik der Mahdî-traditionen hinsichtlich eines und desselben Ueberlieferers die ganze Scala der guten und schlechten Urtheile verschiedener Kritiker angeführt wird. Der betreffende Abschnitt ist im Ganzen als Specimen für die Art der muhammedanischen Traditionskritik zu empfehlen.

4) Al-Tirmiḏî II, p. 131.

5) 'Abd al-Raḥmân b. Mahdî (st. 198) bei Tahḏîb p. 392 oben; der Zusammenhang dieser Stelle ist zu beachten.

keit, über den Werth der Traditionen zu urtheilen, nur durch lange fortgesetzten Umgang mit diesen Materien (biṭûl al-muġalasa wal-munâẓara wal-muḏâkara) erreicht werden könne. In Ermanglung fester methodischer Regeln betrachtete man zuletzt die subjective Eignung der Gelehrten, ein gewisses Witterungsvermögen als maassgebend: ḏauḳ al-muḥaddithîn, wie man es nannte, den subjectiven Geschmack der Traditionsgelehrten, das „Gesunde" von dem „Kranken" zu unterscheiden.[1] Die formalen Gesichtspunkte der muhammedanischen Traditionskritik führten jedoch zuweilen auch auf Momente der inhaltlichen Beurtheilung. Im Laufe der Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit der in den Isnâden vorkommenden Gewährsmänner machte man häufig die Erfahrung, dass gewisse Autoritäten zumeist als Gewährsmänner für solche Traditionen vorkommen, welche man als verwerfliche (munkar) qualificirte.[2] Auch bei solchen Urtheilen kamen allerdings in erster Linie formale Motive zur Geltung,[3] aber die Betrachtung der Ḥadîthe führte oft zur Erkenntniss, dass — wie dies Abû Nuʿejm al-Iṣfahânî (st. 430) ausdrückt — „solchen Ueberlieferungen das Licht mangelt und dass in ihnen die Finsterniss vorherrscht",[4] mit anderen Worten, dass ihr Stil und Inhalt das untrügliche Zeichen der Unterschiebung an der Stirne trägt. Aber eben diese Seite der kritischen Betrachtung musste ja stets dem individuellen Ḏauḳ überantwortet bleiben.

---

1) Al-Ḍahabî bei Ṭabaḳ. al-mufassirîn ed. Meursinge p. 17 nr. 50.

2) Als Beispiele wollen wir anführen: Al-Tirmiḏî I, p. 28, 21. 295 unten; II, p. 293, 3. 329, 19.

3) s. die Definitionen bei Risch p. 18.

4) In der Einleitung zu seinem Musnad mustachraġ ʿalâ Ṣaḥîḥ Muslim (Kairoer Hschr., Ḥad. nr. 417). Katalog I, p. 307, vgl. lawâʾiḥ al-wadʿ ʿalejhi ẓâhira, Chiz. al-adab I, p. 48 unten.

Fünftes Kapitel.

Das Ḥadîth als Mittel der Erbauung und Unterhaltung.

I.

Die Kritik der muhammedanischen Theologen schliesst zwar grundsätzlich alle Zweige der traditionellen Erzählungen ein; aber es muss beachtet werden, dass das Gemeingefühl mit Bezug auf die ethische Beurtheilung der Traditionserfindung gewisse Grade unterschied. Wir haben bereits früher bemerken können, dass die strenge Beurtheilung der Unterschiebungen nicht allenthalben verbreitet war und dass die besten Menschen unter gewissen Gesichtspunkten mildernde Umstände für die Erdichtung und Verbreitung falscher Traditionen gelten liessen (p. 48). Die strenge Beurtheilung derselben bezieht sich zumeist auf jene Ḥadîthe, welche auf die Fragen des Ḥalâl waḥarâm (Erlaubtes und Verbotenes) absehen, also auf die gesetzlichen Traditionen, oder solche, welche als Quellen für gesetzliche oder dogmatische Deductionen dienen könnten.[1] Diese müssen frei von allem apokryphen Beiwerk sein, da sie die Zeugnisse für die Festsetzung der Sunna sind und den Leitfaden für Handlungen und Enthaltungen, Ueberzeugungen und Gesinnungen bilden, durch welche man das Wohlgefallen Gottes zu erlangen bestrebt ist. Weniger streng gingen viele Theologen mit jenen Ḥadîthen ins Gericht, welche nicht ins Kapitel der Gesetzlichkeit gehören, sondern fromme Erzählungen, erbauliche Sätze und ethische Belehrungen im Namen des Propheten bieten. Wenn man auch Fälschungen auf diesem Gebiete nicht geradezu genehmigte, so sprach man es dennoch aus, dass man den Isnâden solcher Aussprüche nicht so streng prüfend nachgehen müsse,[2] wie denen der eigentlichen Sunna-, d. h. gesetzlichen Traditionen. Gewährsmänner, deren Vorkommen in einem Isnâd jedes auf des Gesetz bezügliche Ḥadîth als unbrauchbar stem-

1) vgl. Sprenger, ZDMG. X, p. 16 ult.

2) Man kann auch in der Mittheilung derselben das Isnâd leicht weglassen, Al-Jâfi'î, Rauḍ al-rajâḥîn fî ḥikâjât al-ṣâliḥîn (Kairo 1297) p. 5, 13 ff.

pelte, wurden für die ethischen Ḥadîthe als genug glaubwürdig erachtet.[1] Man möge bei denselben, so sagt Al-Nawawî, eine gewisse musâmaḥa (Indulgenz) üben; „es mag wohl ein schwaches Ḥadîth sein, aber man fühlt sich dabei wohl“ (ḥadîth ḍa'îf walâkin justa'nas bihi).[1] In Anbetracht des frommen Zweckes liess man sie passiren. In gewissen Kreisen ging man noch weiter; man ermunterte geradezu, falsche Traditionssätze zu schaffen. Man nahm wenig, vielleicht gar keinen Anstoss daran, dass in einem ethischen Werke (tanbîh al-ġâfilîn) des hochangesehenen Theologen Abû-l-Lejth al-Samarḳandî (st. 375) viele Mauḍû'ât, unterschobene Ḥadîthe, angeführt sind,[3] und man musste geradezu ein fanatischer Mauḍû'ât-verfolger wie Ibn al-Ǵauzî sein, um eine von allen verdächtigen Ḥadîthen gereinigte Recension des Iḥjâ' von Al-Gazâlî zu redigiren.[4] Den ethischen Theilen des Iḥjâ' wird wohl selten jemand die in denselben verwendeten schwachen Hadîthe übel genommen haben.

Ganz speciell wurden Ḥadîth-unterschiebungen zu ethischen, paränetischen und asketischen Zwecken[5] von der theologischen Schule der Karrâmijja theoretisch sanctionirt und ihre Ansicht wurde dann praktisch bethätigt „von manchen Unwissenden — sagt Al-Nawawî — welche sich als Asketen bezeichnen, zu dem Zwecke, um zum Guten anzueifern — so meinen sie nichtigerweise“.[6] Die Predigten waren, wie es scheint, der Tummelplatz solcher erdichteter Sätze mit moralisirender Tendenz.[7] Im V. Jahrhundert mussten die öffentlichen Prediger in Baġdâd die in ihren Predigten benutzten Traditionsaussprüche ihrem Oberhaupt, dem berühmten Abû Bekr Aḥmed al-Chaṭîb al-Baġdâdî (st. 463), vorlegen, ehe sie dieselben öffentlich anwenden durften;[8] ein Beweis dafür, wie leichtfertig man es gerade innerhalb dieses Kreises mit den Traditionen nahm. Die Bekenner des Lehrsatzes, dass man zu moralischem Zwecke Traditionssätze erdichten und Erdichtete kühn weiterverbreiten dürfe, haben ihre Ansicht auch theo-

---

1) Chaṭîb Baġdâdî fol. 38[b] citirt unter anderm von Aḥmed b. Ḥanbal: iḏâ ruwînâ 'an rasûl Allâh fî-l-ḥalâl wal-ḥarâm wal-sunan wal-aḥkâm shaddadnâ fî-l-asânîd wa'iḏâ ruwînâ 'an rasûl Allâh fî faḍâ'il al-a'mâl .... tasâhalnâ fî-l-asânîd.

2) Manthûrât fol. 17[a] gelegentlich des Ḥadîth, womit das Talḳîn vor dem Grabe gerechtfertigt wird.

3) Kairoer Katalog II, p. 151.

4) ibid. II, p. 132 unten.

5) fî-l-targîb wal-tarhîb wal-zuhd; Taḳrîb fol. 42[b] wird diese Frage behandelt.

6) Al-Nawawî zu Muslim, Einleitung p. 32.

7) vgl. Ahmed Khân Bahâdur's Essay on Mohammedan Tradition in Hughes, Dictionary of Islam p. 642a.

8) Ṭab. Ḥuff. XIV nr. 14.

logisch zu begründen gesucht und es ist für die Methodik der theologischen Spitzfindigkeiten auf diesem Gebiete nicht ohne Interesse, ihr Hauptargument anzuhören. Der traditionelle Ausspruch, in welchem die Unterschiebung von Aussprüchen des Propheten verboten wird, lautet folgendermaassen: „Wer über mich (ʿalejja) wissentlich Lügenhaftes berichtet [damit (oder sodass) er dadurch die Menschen irre führe], der möge einen Sitz im Höllenfeuer einnehmen".[1] Die in eckigen Klammern stehenden Worte sind der ursprünglichen Fassung des Satzes fremd und nicht ohne die Absicht hinzugefügt, um die Folgerung zu ermöglichen, dass Erdichtungen, durch deren Inhalt die Menschen nicht auf Abwege geführt werden, nicht verwerflich seien. Dann heisst es hier: „Wer ʿalejja Lügenhaftes berichtet"; dies deuten sie im Gegensatz zu lî (für mich, zu meinen Gunsten) = gegen mich. Erdichtungen, durch welche das fromme Gefühl bestärkt und zur Gottesfurcht angeregt wird, wären hiernach nicht zu verpönen.[2]

So wurde denn die Traditionserdichtung des guten Zweckes wegen bona fide verübt und die Fälscher scheinen sich gegen Leute vom Fach dieser That gar nicht geschämt, sondern dieselbe vielmehr frei eingestanden zu haben. Bekanntlich giebt es eine ganze Reihe von frommen, auf den Propheten zurückgeführten Aussprüchen, in welchen die Vorzüge der einzelnen Suren des Koran gepriesen werden und der Lohn jener frommen Leute, welche sich mit der betreffenden Sure beschäftigen, pünktlich berechnet wird. Einige Korankommentare — z. B. das Tafsîr-werk des Bejḍâwî — beschliessen jede Sure mit einem solchen Ausspruch. Diese Sprüche sind ursprünglich einem gedehnten Ḥadîth entnommen, in welchem sie der Ordnung nach aneinander gereiht sind. Dies Inventar der „Vorzüge der koranischen Suren" wird durch Abû ʿIṣma al-Ǵâmiʿ auf ʿIkrima zurückgeführt, der es von Ibn ʿAbbâs haben soll. Es wird lehrreich sein, den Bericht des Abû ʿAmmâr aus Merw über die Entstehung dieser Aussprüche zu hören. „Man fragte den Abû ʿIṣma, woher er diese auf ʿIkrima und Ibn ʿAbbâs zurückgeführte Tradition habe, da doch dieselbe von den Genossen des ʿIkrima selbst nicht überliefert wurde? Da antwortete er: Ich habe gesehen, dass sich die Menschen vom Koran abwenden und die Beschäftigung mit dem Fiḳh des Abû Ḥanîfa und den Geschichten (maġâzî) des Ibn Isḥâḳ vorziehen; da habe ich nun diesen Ausspruch in gottgefälliger Absicht (ḥisbatan) unterschoben (um die Menschen wieder für den Koran zu gewinnen)". Ebenso bekennt ein anderer Verfertiger dieser Art

1) vgl. oben p. 132.

2) Al-Nawawî ibid. p. 38 f. findet man weitläufig die Argumente und die orthodoxe Widerlegung derselben.

von Traditionen, Mejsara b. ʿAbdi rabbihi, dass er dieselben erfunden habe, um die Menschen dem Koranstudium zuzuwenden. Dasselbe Geständniss wird mit Bezug auf andere Erfindungen dieser Gattung mitgetheilt. Al-Muʾammal b. Ismâʾîl berichtet: Ein Shejch tradirte mir im Namen des Ubejj b. Kaʿb Aussprüche über die Vorzüge des Koran der Reihe nach mit Bezug auf jede einzelne Sure; er führte als Autorität einen noch am Leben befindlichen Mann aus Al-Madâʾin an. Ich suchte den Mann auf und um seine Quelle befragt, wies er mich an einen Shejch in Wâsiṭ, dieser wieder an einen Shejch in Baṣra, der mir wieder einen Shejch in ʿAbâdân als Gewährsmann nannte. An den wendete ich mich nun. Der Shejch führte mich in eine Gesellschaft von Ṣûfî-adepten, unter denen sich einer befand, den er mir als Gewährsmann für die durch ihn verbreitete Tradition vorstellte. Woher hast du die Tradition? fragte ich nun diesen Ṣûfî. Von niemandem habe ich sie gehört, antwortete der Befragte, aber wir bemerkten, dass sich die Menschen vom Koran abwenden, da haben wir diesen Ausspruch des Propheten geschmiedet, um ihre Herzen wieder dem Koran zugänglich zu machen".[1] Solche Traditionen waren im III. Jahrhundert bereits stark im Schwange, denn Al-Tirmiḏî führt deren eine ganze Reihe an;[2] bereits in den Sunan al-Dârimî füllen sie ein ganzes Kapitel aus;[3] freilich sind die Aussprüche nicht sammt und sonders auf den Propheten, sondern zum grossen Theil auf spätere Theologen zurückgeführt. Wie tief sie sich ins allgemeine Bewusstsein damals bereits eingelebt hatten, beweist der Umstand, dass sich an den Ausspruch, dass „jedem, der in einer Nacht tausend Koranverse liest, ein Ḳinṭâr von guten Werken zu gute geschrieben wird" — ein grosser Apparat von metrologischen Untersuchungen geknüpft hat.[4]

II.

Wie leicht man es nahm, dem Muhammed ohne viel Scrupel moralische Aussprüche beizulegen, die nicht von ihm selbst stammen, wird durch eine der Beachtung besonders würdige Erscheinung beleuchtet. Es ist nämlich in der Traditionsliteratur gar nicht selten, Aussprüche auf den Propheten zurückgeführt zu finden, die im Islam lange Zeit unter der Autorität eines andern Namens cirkulirt hatten. Sogenannte Aḥadîth maukûfa, d. h. Aussprüche, welche bloss an einen Genossen oder gar Nachfolger angelehnt waren, hat man mit grosser Leichtigkeit in Aḥadîth marfûʿa, d. h. bis auf

1) Al-Sujûṭî, Itḳân II, p. 182 = Chaṭîb Baġdâdî fol. 110ᵃ unten.
2) abwâb thawâb al-ḳurʾân ʿan rasûl Allâh, Al-Tirmiḏî II, p. 143 ff.
3) Al-Dârimî p. 430 ff.
4) ibid. p. 440.

den Propheten zurückgeführte Aussprüche, umgewandelt, indem man ohne viel Bedenken ein Paar Namen, die noch in der Kette nöthig waren, nach Bedarf und Belieben ergänzte.[1] Dies hat man auch auf dem Gebiete der gesetzlichen Traditionen vielfach unternommen. Man ging aber noch weiter. Gefällige Aussprüche aus der heidnischen Zeit hat man sich nicht gescheut, vom Propheten herstammen zu lassen, und dies konnte man um so unbedenklicher thun, wenn man erfuhr, dass Muhammed selbst kein Bedenken trug, dem Koran Sentenzen aus der heidnischen Zeit einzuverleiben.[2] In einer frühern Abhandlung[3] ist bereits darauf hingewiesen worden, dass der Ausspruch des Propheten: „Hilf deinem Bruder, ob er der Unterdrücker oder der Unterdrückte ist", ein altes, wahrscheinlich in heidnischen Kreisen[4] entstandenes arabisches Sprichwort ist. Es gefiel den Muhammedanern und da eigneten sie es dem Propheten zu.[5] Der unter den Aussprüchen des Propheten überaus häufig citirte Satz, dass „das Gute an die Stirnhaare der Pferde geknüpft ist", lässt sich in einem Gedichte des Imru' ul-Ḳejs nachweisen.[6]

Eine andere Seite dieser Erscheinung, welche es verdiente, dass ihr weiter nachgegangen werde, bietet uns die vielfach variirte Lehre, dass man sich nicht in Dinge mengen möge, die einen nicht angehen (tark mâ lâ ja'nîhi). In den verschiedensten Combinationen begegnen wir diesem Spruch als einer Grundlehre der muhammedanischen Ethik im Namen des Propheten[7] und in diesem Sinne wird auch jeder tugendhafte Mensch, dessen gute Eigenschaften man rühmt, mit der Uebung dieser Tugend gepriesen.[8] Aber die

---

1) z. B. Al-Tirmiḏî I, p. 90 unt. 179 unt. 263 unt. 267, 22. 289, 11 ff.; II, p. 167, 15. 190 unt. 233, 6 und überaus häufig. Leute, welche des „Hinaufschiebens" von unterbrochenen Ḥadîthen verdächtig waren, nannte man raffâ'. Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 265, 17.

2) Th. I, p. 252 Anm. 5.

3) Ẓâhiriten p. 154 f.

4) Huḏejl. 134, 19 ju'înuka maẓlûman waju'dîka ẓâliman, vgl. bei einem späteren Dichter: jasurruka maẓlûman wajarḍîka ẓâliman Aġ. VII, p. 123, 16.

5) Die früheste Anführung dieses Satzes als Spruch des Propheten findet sich bei Al-Shejbânî (Kitâb al-sijar fol. 59a, Wiener Jahrb. der Literatur XL, p. 60 nr. 191).

6) Al-Damîrî I, p. 385, vgl. Imrḳ. 8: 1.

7) Als solche finden wir sie auch unter den Arba'în al-Nawawî als nr. 12.

8) 'Abdalmalik wird gerühmt: kâna târikan bil-duchûl fîmâ lâ ja'nîhi, Ansâb al-ashrâf p. 162, ganz ebenso charakterisirt Mâlik den Ġa'far al-Bâkir (st. 148) bei Zurḳ. I, p. 209 mit dieser Tugend; in den späteren biographischen Werken ebenso häufig wie die Kehrseite, dass man nämlich von jemand rühmt, er sei: muḳbilan 'alâ mâ ja'nîhi, z. B. Ibn Bashkuwâl p. 202. 453. 496. 516. 518. 593. 612 u. a. m., vgl. Abû-l-Maḥâsin I, p. 541, 15.

ältesten Quellen schreiben diese Lehre anderen zu, dem Loḳman,[1] dem Chalifen ʿOmar I.,[2] seinem Sohne ʿAbdallâh,[3] dem Sohne des Ḥusejn,[4] ʿOmar II.,[5] ja selbst Al-Shâfiʿî wird dieselbe zugeschrieben.[6] Auch die Ṣuḥuf des Seth und des Ibrâhîm werden hin und wieder als die Quellen dieses Spruches genannt,[7] welcher ursprünglich als Weisheitsregel, als Anempfehlung eines Attributs des Ḥilm in altarabischem Sinne (vgl. Th. I, p. 221) und nicht im mindesten als religiöse Lehre gelten soll. Im Sinne des Ḥilm wird er auch unter einigen weisen Regeln des Ḥâritha b. Badr (st. 50), dieses Repräsentanten der alten Muruwwa in den ersten Jahrzehnten des Islam, angeführt.[8] Und dennoch wird er späterhin allgemein als Ḥadîth des Propheten überliefert. Auch Sätze aus dem A. T.[9] und den Evangelien geriethen in Folge desselben Vorganges unter die Sprüche Muhammeds.[10] Alles, was den Theologen jener Zeiten, in welchen die Traditionsentstehung in Blüthe war, der Aneignung werth erschien, hat man mit Vorliebe in die Form des Ḥadîth gebracht. In dieser Gestalt konnte es ein bildendes Element der muhammedanischen Lehre werden.

III.

Die kaum bestrittene Ueberzeugung, dass man zum moralischen Besten des muhammedanischen Volkes, zu Gunsten der Förderung der Frömmigkeit und Aneiferung zur Uebung religiöser Tugenden und gesetzlicher Pflichten, Aussprüche des Propheten ersinnen und in Verkehr bringen dürfe, hat — wie die Traditionsliteratur zeigt — sehr viel Anklang bei den Leuten gefunden, die ob nun ehrlich ad majorem dei gloriam oder aus selbstsüchtigen Zwecken, sich mit der Verbreitung der Traditionen beschäftigten. Daher ist sehr oft in den Biographien von Asketen und Moralisten nach

1) Al-Muwaṭṭaʾ IV, p. 227 ṣidḳ al-ḥadîth waʾadâʾ al-amâna watark mâ lâ jaʿnîhi sind die drei Eigenschaften, durch welche Loḳmân ein hohes Alter erreichte, vgl. Al-Mejdânî II, p. 227.

2) Kitâb al-charâǧ p. 8, 7 v. u. lâ taʿtariḍ fîmâ u. s. w.

3) Al-Shejbânî's Muwaṭṭaʾ p. 386.

4) Al-Jaʿḳûbî II, p. 364 penult.

5) Fragmenta hist. arab. p. 40 unten zu den fünf Dingen, die er in seiner Thronrede forderte.

6) Taḥḍîb p. 70, 6.

7) vgl. die Arbaʿîncommentare: Al-Nawawî p. 28, Al-Fashanî p. 48.

8) Aġ. XXI, p. 43, 15.

9) Statt vieler Beispiele, die hier angeführt werden könnten, nur: Al-Masʿûdî IV, p. 168, 4 raʾs al-ḥikma maʿrifat Allâh, als Ausspruch Muhammeds. Statt des Wortes maʿrifat findet sich auch machâfat (vgl. Prov. 9: 10) bei Fleischer, Codd. Bibl. Senat. Lips. p. 428ᵃ unten.

10) s. Excurse und Anmerkungen.

dem Ruhm ihres frommen Lebenswandels und ihres Eifers für die Sache der Religion die Bemerkung zu finden, dass sie in Bezug auf Traditionen unzuverlässig seien, oder geradezu, dass sie viel falsche Traditionen unterschoben.[1]

Die Freiheit, die man sich ohne Gewissensscrupel gewährte, nahm im Laufe der Zeit immer grössere Kreise in Anspruch. Es ward eine Pforte geöffnet, durch welche nun die verschiedensten Elemente unaufhaltsam herbeiströmten. Es blieb nicht immer und nicht überall bei den anscheinend frommen Motiven. Zur Erbauung gesellte sich leicht ein psychologisch verschwistertes Element: die Ergötzung, der geistige Genuss. Man unterschied dann nicht lange die Grade derselben. Aus den erbaulichen Erzählungen entwickelten sich die unterhaltenden, und man war bald bei den possenhaften angelangt, und alles dies im Rahmen der Tradition des Propheten. Bereits im III. Jahrhundert — vielleicht auch schon früher — konnte man im Namen des Propheten folgenden Weheruf verkünden: „Wehe dem, der lügnerische Ḥadîthe verbreitet, um die Leute damit zu belustigen: wehe ihm, wehe ihm".[2]

Wir wollen im Folgenden in den Kreis der Traditionarier eintreten, denen dies dreifache Wehe gilt. Um denselben kennen zu lernen, werden wir uns vorerst nicht an die chronologische Folge halten. Bei Gelegenheit des Sterbejahres des Koranlesers und Sängers Mohammed b. Ǵa'far al-Adamî (st. 349) wird berichtet, dass derselbe in Gesellschaft des Muḥammad al-Asadî und des Philologen Abû-l-Ḳâsim einst die Mekkafahrt unternahm. Vor Medîna angelangt, sahen die Pilger einen blinden Mann aufrechtstehend, um ihn einen Kreis frommer Pilger versammelt, die den falschen Traditionen lauschten, die ihnen der Blinde zum besten gab. Abû-l-Ḳâsim wollte dem Schwindler das Handwerk legen, aber der Koranleser missbilligte ein solches Auftreten aus Furcht, dass der versammelte Pöbel sich des Erzählers annehmen und sich gegen die unberufenen Kritiker auflehnen könnte. Er ersann ein geeignetes Mittel. Er begann aus dem Koran zu recitiren und kaum hörte das Publikum des Blinden die schöne Recitation, da liess es den Traditionserzähler im Stich und umringte den Koranleser.[3] Und welcher Art werden wohl die Erzählungen des Blinden gewesen sein? Ebenfalls in Medîna hat einst ein Strassenprediger der versammelten Menge folgenden Ausspruch des Propheten zum besten gegeben: „Wer in den Monaten

1) z. B. Ṭabaḳât al-mufass. ed. Meursinge p. 11 nr. 31 s. v. Al-Ḥasan b. 'Alî al-Aṣma'î: dieser war ein asketischer Prediger (st. 434): „jedoch in seinem Ḥadîth kommen Ungeheuerlichkeiten vor, man verdächtigt ihn allgemein der Unterschiebung".

2) Al-Tirmiḏî II, p. 51.

3) Abû-l-Maḥâsin II, p. 353.

Raǧab, Shaʿbân und Ramaḍân fastet, dem erbaut Allâh einen Palast im Paradiese. Die Halle dieses Palastes umfasst tausend Quadratmeilen und jedes Thor misst zehn Quadratmeilen". Der Dichter Basshâr b. Burd, der eben vorüberging, als der Strassenprediger zu diesem Theile seiner Predigt gelangt war, störte ihn mit folgendem Zwischenruf: 'Fürwahr, ein solcher Palast muss ein schändlicher Aufenthalt zur Winterszeit sein!'".[1]

Natürlich prunkten diese Traditionsserzähler mit vollen Sanads, die sie ihren erlogenen Traditionssätzen vorsetzten. Diese bewegten sich, dem vorwiegenden Geschmack des Strassenpublikums entsprechend, zumeist um die Biographie des Propheten, um die Gebiete der Eschatologie und kosmologischer Fabeln. Der Imâm Aḥmed b. Ḥanbal und sein Genosse Jaḥjâ b. Muʿîn verrichteten eben ihr Gebet in der Moschee einer Vorstadt in Baǧdâd, als dort ein Volksprediger erschien — denn nicht nur auf offener Strasse, sondern auch in den Moscheen pflegten sie den Kreis ihrer Hörer um sich zu sammeln — und seinem Publikum folgenden Traditionssatz vorlog: „Aḥmed b. Ḥanbal und Jaḥjâ b. Muʿîn berichten uns: es erzählte ʿAbd al-Razzâḳ von Maʿmar, von Ḳatâda, von Anas: Dieser berichtete: Es sprach der Prophet: Wer die Worte spricht 'Es giebt keinen Gott ausser Allâh', dem erschafft Gott aus einem jedem Worte dieses Satzes einen Vogel, dessen Schnabel aus Gold und dessen Flügel aus reinem Diamant sind" — und in diesem Sinne fortfahrend producirte er eine langmächtige Fabel, die etwa zwanzig geschriebene Blattseiten ausfüllen würde. Aḥmed und Jaḥjâ blickten erstaunt einander an und jeder von ihnen fragte seinen Genossen, ob er denn wirklich der Urheber dieses Ausspruches sei. Aber beide versicherten einander, dass sie keine Ahnung von dem soeben gehörten Ausspruch haben. Als der Prediger mit seinem Vortrag zu Ende war, riefen ihn die beiden gelehrten Theologen zu sich, und er leistete, in der Meinung auch von diesen etwas Geld zu erhalten, ihrem Rufe Folge. Auf die Frage Jaḥjâ's, von wem er den soeben vorgetragenen Traditionsspruch habe, wiederholte er, dass er denselben von Aḥmed b. Ḥanbal und Jaḥjâ b. Muʿîn habe. „Ich bin Jaḥjâ b. Muʿîn und dieser hier ist Aḥmed b. Ḥanbal; niemals hat ein solcher Satz unser Ohr berührt. Lieber Freund! wenn du nun einmal um jeden Preiss lügen musst, sei so gut, lehne deine Lügen an andere Autoritäten und verschone wenigstens uns!" „Fürwahr — erwiderte hierauf der listige Volksprediger — jetzt verstehe ich erst, was die Leute sagen, dass Jaḥjâ b. Muʿîn verrückt sei. Als gebe es gar keinen andern Menschen Namens Jaḥjâ b. Muʿîn! Ich allein habe siebzehn verschiedenen Menschen Namens Aḥmed b. Ḥanbal und Jaḥjâ b. Muʿîn nachgeschrieben".[2] Dieser Kunstgriff

1) Aġ. III, p. 30. 2) Ibn al-Ǵauzî, Kitâb al-ḳuṣṣâṣ fol. 109.

scheint eine nicht ungewöhnliche Ausflucht dieser schlauen Volksprediger[1] zu sein. Denn bereits aus früherer Zeit wird berichtet, dass Harim b. Ḥajjân — derselbe, von dem die Fabel erzählt wird, dass seine Mutter nicht weniger als vier Jahre lang mit ihm schwanger gewesen sei — (st. 46) einmal in einer Moschee mit einem Erzähler zusammengetroffen sei, der mit Nennung seines Namens als Traditionsautorität religiöse Erzählungen zum besten gab. Als Harim sich nun meldete und es sich bald herausstellte, dass der Erzähler ihn noch nie gesehen habe, da entgegnete jener frischweg: „Habe ich doch immer gehört, dass du ein wunderlicher Kautz bist; was du jetzt sagst, ist doch auch wunderbar. In dieser Moschee allein beten mit uns fünfzehn Menschen, die Harim b. Ḥajjân heissen und du scheinst dir einzubilden, dass du auf der ganzen Erde der alleinige Träger dieses Namens seiest".[2] Es braucht nicht hinzugefügt zu werden, dass diese Erzählung aus den Verhältnissen einer späteren Zeit heraus in jene alte patriarchalische Epoche zurückverlegt ist. Zur Zeit, in welcher Harim lebte, gab es noch kein Traditionswesen, dem solche Auswüchse hätten anhaften können.

Die Leute, welche zur Unterhaltung und Erbauung, ohne hierzu amtlich berufen zu sein, in den Strassen und Moscheen das Volk um sich versammelten und theils unterhaltende, theils erbauliche Traditionssätze zum besten gaben, nannte man Ḳâṣṣ oder Ḳaṣṣâṣ, plur. Ḳuṣṣâṣ, d. i. Erzähler. Sie unterschieden sich nur durch das heiligere Sujet ihrer Erzählungen von jenen profanen Anekdotenerzählern,[3] die das Publikum auf den Strassenecken um sich versammelten, um pikante Schnurren und Geschichtchen vorzutragen; diese hatten, wie es scheint, denselben Beruf, den unsere humoristischen Zeitungen verfolgen und wurden auch an den Chalifenhof herangezogen. In der ältesten Zeit des Islam scheint mit der Benennung des Ḳâṣṣ nicht jene unvortheilhafte Bedeutung verbunden gewesen zu sein, die ihr im weiteren Verlauf der Entwicklungsgeschichte der Klasse, welcher dieser Name von löblicheren Vorfahren überkam, zu eigen wurde. Hat ja der Prophet selbst (Sure 7: 175. 12: 3) den Ausdruck Ḳaṣaṣ mit Bezug auf seine eigenen Verkündigungen angewendet und in traditionellen Erzählungen lässt man ihn hinsichtlich frommer Prediger, die den Beinamen Ḳâṣṣ führten, in auszeichnender Weise sprechen.[4] Im Sinne der muhammedanischen Darstellung reicht die Entwickelung dieses Berufes in die älteste Zeit des Islam zurück. ʿOmar soll dem frommen Temîm al-Dârî, nach anderen den ʿUbejd

1) Man begegnet derselben auch im Kreise der Schöngeister, Aġ. XXI, p. 90, 7.
2) Al-Mubarrad p. 356.
3) Al-Masʿûdî VIII, p. 161 ff.
4) Ibn al-Ġauzî fol. 9ª.

b. ʿUmejr, dem ersten eigentlichen Ḳâṣṣ, ausdrückliche Erlaubniss ertheilt haben, „den Menschen zu erzählen“.[1] Und es werden bis in die Umejjadenzeit — unter Muʿâwija besonders der bekannte Kaʿb — fromme Männer genannt, die unter Zustimmung der rechtgläubigen Autoritäten das unabhängige Predigeramt übten und durch fromme Erzählungen die Menschen im muhammedanischen Glauben und in den Tugenden und Hoffnungen des Islam zu bestärken strebten. Wir begegnen ihnen in den Schlachtreihen; dort feuern sie — wie dies in den heidnischen Zeiten der Beruf der Dichter war[2] — den Muth der Religionskämpfer durch fromme Ermahnungen an. Eine der ältesten Notizen, die wir über diese Klasse der muhammedanischen Gesellschaft besitzen, ist die Nachricht von drei Ḳuṣṣâṣ im Lager der Kämpfer, welche im VII. Jahrzehnt der Hiǵra unter der Regierung des Merwân I. unter Anführung des Sulejmân b. Ṣurad auszogen, um das Blut Ḥusejn's zu rächen. Sie fachten den Fanatismus der Kämpfer an und theilten sich in ihre Arbeit derart, dass während die einen ihres Amtes bei bestimmten Theilen des Heeres walteten, ihr Genosse fortwährend im Heerlager wanderte und bald hier, bald dort die Truppen mit aufreizender Rede haranguirte.[3] Von dieser Thätigkeit der Ḳuṣṣâṣ hören wir auch im III. Jahrhundert; ein Mann, Namens Abû Aḥmed al-Ṭabarî, erhält den Beinamen Al-Ḳâṣṣ, weil er in den Kriegen gegen Dejlemiten und Griechen die muhammedanischen Truppen begleitete und ihren Kampfesmuth durch fromme Erzählungen aufmunterte.[4] Auch als Koranerklärer wird ihrer rühmlich gedacht. Noch aus dem II. Jahrhundert ragen in dieser Beziehung im ʿIrâḳ Mûsâ al-Uswârî und ʿAmr b. Ḳâ'id al-Uswârî hervor, welche beide als hochgeachtete Ḳuṣṣâṣ erwähnt werden. Jener hält Vorlesungen über den Koran gleichzeitig in arabischer und persischer Sprache, ihm zur Rechten sitzen die Araber, zur Linken die Perser; mit gleicher Beredtheit handhabt er beide Sprachen. „Dies gehört zu den Weltwundern (min aʿâǵîb al-dunjâ)“ bemerkt Al-Ǵâḥiẓ, „denn wenn beide Sprachen auf einer Zunge zusammentreffen, so pflegt gewöhnlich die eine der andern Schaden zuzufügen (adchalat kullun minhuma al-ḍejm ʿalâ ṣâḥibihâ); dieser Mûsâ bildete darin eine seltene Ausnahme“. Der andere Uswârî hielt so eingehende Tafsîrvorlesungen, dass er sechsundvierzig Jahre dazu brauchte, den ganzen Koran durchzugehen, mehrere Wochen verwendete er in seiner Weise für die Er-

1) Ibn al-Ǵauzî fol. 16—17.

2) vgl. Th. I, p. 44. Nach Abû Ḥanîfa al-Dînawerî p. 128, 15 verwendet Saʿd vor dem Ḳâdisijja-treffen die alten Dichter ʿAmr b. Maʿdîkarib, Ḳejs b. Hubejra und Shuraḥbîl b. al-Samṭ zur Aufmunterung der arabischen Krieger.

3) Al-Ṭabarî II, p. 559.

4) Ibn al-Mulaḳḳin (Leid. Hschr. nr. 532, Warner) fol. 11ᵃ. Tahḏîb p. 741.

klärung eines einzelnen Verses.[1] Sofern nun die Ḳuṣṣâṣ, ob nun als homiletische Exegeten oder als Erzähler heiliger Geschichten ernsten religiösen Zwecken dienten, liess man sie unbehelligt und hinderte ihre fromme Thätigkeit nicht; die officielle Theologie duldete gerne diese freien Prediger und populären Theologen, die, ob nun in der Moschee oder auf der Strasse, sich zum Verständniss des Volkes herabliessen und unter demselben jene asketische Richtung verbreiteten, welche von den officiellen Theologen, die zunächst die Gesetzkunde pflegten, nicht cultivirt wurde, aber in jenen Kreisen ihre öffentlichen Vertreter fand. Al-Ǵâḥiẓ giebt uns Auszüge aus den Predigten solcher Männer[2] und wir erfahren nicht, dass sie in der Ausübung ihres Berufes, durch welchen sie ein ergänzendes Element im religiösen Leben des Islam bildeten, irgendwelcher Anfechtung ausgesetzt gewesen wären.

IV.

Nur gegen die Missbräuche und Auswüchse des Ḳuṣṣâṣ-wesens wurde angekämpft; die Maassregelungen, von denen wir erfahren, zielen auf jene gewinnsüchtigen Schwindler, die es nicht auf den religiösen Erfolg, sondern auf das Amusement der Massen durch Erfindung und Verbreitung falscher Traditionssätze und die fabelhafte Ausschmückung religiöser Erzählungen abgesehen hatten. Gegen diesen, der Disciplin sich völlig entziehenden Theil der religiösen Legenden wendete sich der Eifer der conservativen Theologen. Wir besitzen bereits hinsichtlich der älteren Zeit Berichte hierüber. Die älteste Notiz ist die bei Al-Buchârî erhaltene Mittheilung des Saʿîd b. Ǵubejr,[3] wonach in Kûfa ein Ḳâṣṣ, Namens Nauf b. Faḍâla, wirkte — Ibn ʿAbbâs nennt ihn „einen Feind Gottes“ (ʿaduww Allâh) —, der die Identität des im Koran mit dem Chiḍr in Verbindung gebrachten Moses mit dem Propheten Israels in Abrede stellte. Dieser Bericht versetzt wohl spätere Verhältnisse in jene älteren Zeiten zurück.[4] Man bestrebte sich, sobald die Gefahr beobachtet wurde, welche der richtigen Erhaltung der Traditionen von Seiten der „Erzähler“ drohte, die ersten Anfänge derselben in Misscredit zu bringen, indem man dieselben im Lager der Chârigiten findet.[5] Der verfolgende Eifer gegen sie begann jedoch erst, als sich diese Strassenprediger, nament-

1) Kitâb al-bajân fol. 111ᵇ.

2) Al-Ǵâḥiẓ, ibid. fol. 127ᵇ (z. B. ʿAbd al-ʿAzîz al-Ǵazzâl al-Ḳâṣṣ).

3) Tafsîr nr. 163 zu Sure 18: 60.

4) Dahin gehört auch die Nachricht bei Al-Jaʿḳûbî II, p. 270, nach welcher Al-Ḥasan einen Mann, der in Medîna vor der Moschee des Propheten als Ḳâṣṣ wirkte, damit zurechtwies, dass nur der Prophet selbst diesen Titel führen konnte.

5) Ibn al-Ǵauzî fol. 18.

lich im ʿIrâḳ, derart vermehrten, dass der im Jahre 151 gestorbene Ibn ʿAun berichten konnte, dass in der Moschee von Baṣra nur eine einzige Gruppe sich um den Lehrer der Gesetzwissenschaft sammelte, während sich zahllose Zuhörergruppen bei den „Erzählern" zusammenfanden, welche die Moscheen erfüllten.[1] Wie leichtgläubig ihnen das gewöhnliche Volk zuhorchte, zeigt folgende Erzählung: Der Dichter Kulthûm b. ʿAmr al-ʿAttâbî, welcher zur Zeit des Hârûn und Al-Maʾmûn lebte, sammelte einmal in einer Moschee der Residenz das Publikum um sich und trug ihm in bester Form folgendes Ḥadîth vor: „Wer mit seiner Zunge seine Nasenspitze erreicht, kann sicher sein, dass er nicht in die Hölle kommt". Wie auf ein Signal streckten allsogleich alle Anwesenden die Zunge in die Höhe, um an sich zu erproben, ob sie dies Erkennungszeichen der für das Paradies Bestimmten besitzen.[2] Es ist sehr leicht zu verstehen, dass die leichtgeschürzten und den Zweck der Unterhaltung verfolgenden Mittheilungen der Erzähler grössere Anziehungskraft auf das Volk besassen, als das schwerfällige Material der zunftmässigen Theologen, zumal jene Erzähler kein Mittel scheuten, welches das gemeine Volk anlocken konnte. Al-Ǵâḥiẓ liefert uns ein Beispiel von der keine Grenzen kennenden Frivolität in den Vorträgen eines Erzählers, Namens Abû Kaʿb.[3] Bald hören wir auch von Verfügungen der Regierungen gegen die „Erzähler". Im Jahre 279 wurde in den Strassen Baġdâd's ausgerufen, dass weder auf den Strassen noch in der Moschee ein „Erzähler" oder Astrolog oder Wahrsager auftreten dürfe, und bald darauf, im Jahre 284, wird eine ähnliche Verlautbarung erlassen.[4] Die Kombination, in welcher der „Strassenprediger" in dieser Kundmachung erscheint, zeigt uns recht deutlich den Gesichtspunkt, unter welchem die officiellen Kreise sein Gewerbe betrachteten. Kurze Zeit nach diesen Regierungsverfügungen entrollt uns Al-Masʿûdî ein lebhaftes Bild von den Neigungen des gewöhnlichen Volkes zu seiner Zeit: „Es versammelt sich nur um Bärentreiber und Affenführer . . . es läuft falschen Heiligen und Wunderthätern nach, neigt sein Ohr dem lügnerischen Ḳâṣṣ, oder umsteht einen von gerichtswegen zur Prügelstrafe oder zum Galgen Verurtheilten".[5] Noch mehr als diese Schilderung beleuchtet den Anlass, der zu jenen Verfügungen vorlag, ein Document des

1) Ibn al-Ǵauzî fol. 11.

2) Aġ. XII, p. 5.

3) Kitâb al-ḥejwân fol. 121ᵇ.

4) Al-Ṭabarî III, p. 2131, 3. 2165 passim. Abû-l-Maḥâsin II, p. 87, 2. An letzterer Stelle muss: an lâ jaḳʿuda ḳâḍⁱⁿ in: jaḳuṣṣa ḳâṣṣᵘⁿ corrigirt werden. In derselben Verlautbarung wird auch den Buchhändlern das Verkaufen philosophischer und dialektischer Werke untersagt.

5) Al-Masʿûdî V, p. 86.

IV. Jahrhunderts aus der Feder des Dichters und Schöngeistes Abû Dolaf al-Chazraǵî. Derselbe verfasste eine in kulturgeschichtlicher[1] Beziehung unendlich lehrreiche Ḳaṣîde,[2] in welcher er Thun und Treiben der sogenannten Mukaddîn oder, wie man sie sonst noch nannte, Banû Sâsân[3] beschreibt und deren Commentar eine Fundgrube vielseitiger Belehrung über gesellschaftliche Zustände jener Zeit bietet.[4] Diese Banû Sâsân sind aus Ḥarîrî's XLIX. Makame (Al-Sâsânijja) bekannt, dem Testament des Abû Zejd, in welchem dieser seinen Sohn zum Adepten der sâsânischen Künste weiht.[5] In der Abhandlung des Abû Dolaf wird ein Bild von Schwindlern, Gauklern und Volksbethörern der ärgsten Sorte gezeichnet. Unter ihren Thätigkeitssphären fehlt neben den Wunderdoctoren,[6] Amuletenschreibern auch der Ḳâṣṣ nicht:

„Unter uns sind solche, welche von den Isrâ'îl (Commentar: Prophetenlegenden) erzählen, oder „Spanne auf Spanne" (shibran 'alâ shibrin, d. k. kurze Erzählungen, so gross wie eine Spanne im Geviert; solche Erzählungen nennt man auch daher: Al-Shibrijjât[7]

„dann giebt es unter uns solche, welche Isnâde tradiren, ganze Bibliotheken voll".[8]

Sie practiciren unter anderem auch folgendes Kunststück. Sie versammeln eine grosse Menschenmenge um sich; da stellt sich der eine Ḳâṣṣ an das eine Ende der Strasse und erzählte Traditionen über die Vorzüge des 'Alî,[9] an dem andern Ende steht zu gleicher Zeit sein College, der den

1) aber auch in lexicalischer Beziehung. Aus dem betreffenden Stück liesse sich das Lexicon in ganz ausserordentlicher Weise mit Worten und Bedeutungen bereichern, welche in den bisherigen Suppléments und Nachträgen noch nicht verbucht sind.

2) Schon früher hatte Al-Aḥnaf al-'Okbarî, genannt „shâ'ir al-mukaddîn" eine ähnliche aber kürzere Ḳaṣîde verfasst, welche Jatîmat al-dahr II, p. 285 zu finden ist. In beiden Ḳaṣîden werden jene Schwindler redend eingeführt.

3) s. über den Ursprung dieser Benennung den Commentar zu De Sacy's Ḥarîrî-ausgabe[2] p. 23.

4) Dieselbe kann zur Erläuterung des in diese Literatur gehörigen interessanten Excerptes dienen, welches Houtsma aus einem Amîn'schen Codex, Catalogus Codicum Arabicorum Lugd. Batav. 2. Aufl. I, p. 249—51 mitgetheilt hat. Wie sich jene Schwindler mit Ḳuṣṣâṣ verbünden, ersieht man ibid. p. 250, 12.

5) Al-Ḥarîrî ibid. p. 659 ff.

6) Fâkihat al-chulafâ' p. 63 penult. wird ein Quacksalber mit Abû Zejd und Sâsân verglichen.

7) Jatîmat al-dahr III, p. 179, 12 ff. Man wäre versucht, den Ausdruck „Spanne auf Spanne" dahin zu verstehen, dass diese Ḳuṣṣâṣ die kleinsten Details ihres Erzählungsstoffes zu wissen vorgaben (vgl. ja'rif bishibr, ZDPV. p. 166).

8) waman jarwî-l-asânida waḥashwa kulli ḳimṭarin, Jatîmat al-dahr, ibid. p. 184, 4.

9) Dass sie sich auch mit Wehklagen über Al-Ḥusejn abgeben, erfahren wir p. 182, 4 v. u. waminnâ-l-nâ'iḥu-l-mubkî.

Abû Bekr über alle Maassen lobpreist; „so entgeht ihnen dann weder der Dirham des Nâṣibî[1] noch der des Shî'i; sie theilen hernach die erlangten Dirham's unter einander auf.[2]

Diese Verhältnisse dauern auch noch weiter fort. Im VI. Jahrhundert nennt der Rhetoriker Ibn al-Athîr die „Erzähler" in einem Athemzuge mit den Gauklern (al-musha'bidîn).[3] Man wird diese Zusammenstellung begreiflich finden, wenn man die Charakteristik liest, die Ibn al-Ǵauzî, der ungefähr zur selben Zeit seine Abhandlung über diese Klasse verfasste, von den Mitgliedern derselben entwirft. Es giebt unter ihnen welche, die sich das Antlitz mit allerlei Spezereien schminken, um durch die gelbliche Farbe desselben den Eindruck fahler Asketen zu machen; andere benutzen Riechmittel, um nach Bedarf zu jeder beliebigen Zeit Thränen vergiessen zu können; andere treiben die Affectation so weit, dass sie sich von der Kanzel — die sie übrigens dem Herkommen zuwider mit bunten Lappen behängen lassen — herabwerfen, oder gegen die sonstige Weise morgenländischer Redner ihr falsches Pathos durch allerlei Geberden und Gesten vorheucheln, mit den Händen auf die Kanzel schlagen, die Treppen auf und ab laufen, mit den Füssen klopfen u. s. w. Andere legen Gewicht darauf, durch zierliche Kleidung und geschmeidige Bewegungen die Weiber anzulocken, wodurch sie zu allem möglichen Unfug Anlass bieten.[4] Diesem unbescheidenen Auftreten entspricht dann auch der Inhalt ihrer Vorträge. Während die „Erzähler" der ältern Periode durch den auf moralische und religiöse Erbauung gerichteten Inhalt ihrer Vorträge die Nachsicht der frommen Theologen errangen, gefielen sich die Strassenprediger späterer Zeit in der Profanirung religiöser Stoffe durch ihre Verwendung für die Unterhaltung, für das Amusement der Zuhörerschaft; durch pikante Etymologien[5] und andere Charlatanerie suchten sie dem ungebildeten Volke zu imponiren und den Schein tiefer Forschung zur Schau zu tragen. Die Ausschmückung biblischer Legenden mit allerlei anekdotenhaftem Zeug bildete den charakteristischen Inhalt ihrer Vorträge. Mit Vorliebe erzählten sie erlogene Geschichten über biblische Personen und das Fach der Isrâ'îlijjât — Sagen über Personen der israelitischen Zeit, welche auch in ernste exegetische Werke Eingang fanden[6] — scheint in ihnen die vorwiegendsten Förderer gefunden zu haben. Auch auf diesem Gebiete wollten sie durch frivole Curiositätenkrämerei anziehen und

1) vgl. ZDMG. XXXVI, p. 281 Anm. 1.
2) Jatîmat al-dahr, ibid. p. 182 ult.
3) Al-mathal al-sâ'ir p. 35.
4) Ibn al-Ǵauzî fol. 101—106.
5) vgl. Jâḳût I, p. 293; II, p. 138.
6) Itḳân II, p. 221. Tawârîch Isrâ'îlijja.

gefallen. Dabei gaben sie sich den Anschein, als wären sie in die intimsten Details der heiligen Geschichte eingeweiht. Keine Frage liessen sie unbeantwortet, denn es hätte ihrer Autorität vor dem Pöbel Abbruch gethan, wenn sie ihre Unkenntniss eingestanden hätten. Ein Ḳâṣṣ z. B. wusste den Namen des goldenen Kalbes anzugeben und als man ihn um die Quelle dieser Kenntniss befragte, nannte er „das Buch des ʿAmr b. al-ʿÂṣî“ als die Quelle seiner Gelehrsamkeit;[1] ein anderer wusste genau den Namen des Wolfes zu nennen, der den Josef gefressen, und als man ihm bedeutete, dass doch Josef gar nicht vom Wolfe gefressen wurde, wand er sich mit der Antwort aus der Verlegenheit: Nun, so wird denn jener Wolf so geheissen haben, der den Josef nicht gefressen hat.[2] Mit derselben Schlagfertigkeit begegneten sie gelehrten Theologen, welche ihren Schwindel entlarvten. Es ist leicht begreiflich, dass sie an den zunftmässigen Theologen ihre geschworenen Feinde hatten. Denn so wie wir dies oben von Baṣra sahen, so strömte aller Orten das gewöhnliche Volk den „Erzählern“ zu, deren Vorträge viel besuchter waren, als die der geschulten Theologen, welche also in jenen gefährliche Rivalen erblicken konnten. Durch die soeben geschilderten Künste verstanden sie es, vor dem Volke als „Gelehrte“ zu gelten und sie wurden von demselben weit höher geachtet, als die Gelehrten vom Fach und Profession. Die Mutter Abû Ḥanîfa's wollte über eine religiöse Frage Aufschluss haben. Erst wendete sie sich an ihren berühmten Sohn; sie stellte sich aber mit der von ihm erhaltenen Antwort nicht zufrieden, sondern verhielt ihn, mit ihr zu dem „Erzähler“ Zaraʿa zu gehen, und erst als dieser in Abû Ḥanîfa's Anwesenheit das Urtheil desselben bestätigte, gab sie sich zufrieden.[3] Aber nicht alle Ḳâṣṣ waren den anerkannten Gelehrten gegenüber so bescheiden, wie dieser Zaraʿa. Gewöhnlich traten sie den Theologen mit wunderbarer Unverfrorenheit entgegen und hatten die Lacher gewöhnlich auf ihrer Seite. Wir haben schon oben hierfür Beispiele gesehen, welche sich leicht vermehren liessen. Dies gegenseitige Verhältniss wird nicht minder aus einer Reihe von Anekdoten ersichtlich, zu welchen es Anlass gab. Der Traditionsgelehrte Al-Shaʿbî (st. 103) — so wird erzählt — sah an einem Freitag in Palmyra, wie sich alles Volk um einen alten Mann mit grossem Barte sammelte und seinem Vortrage nachschrieb. Unter anderem sprach er mit Voransendung eines grossen bis zum Propheten zurückreichenden Isnâd von den beiden Trompeten des Weltgerichtes, aus welchen zwei Stösse erschallen; der eine streckt alle Menschen in

1) Al-Mubarrad p. 356. Al-ʿIḳd II, p. 151. vgl. noch Al-Masʿûdî IV, p. 23. 26.

2) Ibn al-Ǵauzî fol. 129.

3) ibid. fol. 124.

leblose Betäubung nieder, mit dem zweiten Trompetenstosse aber werden sie zu neuem Leben auferweckt. Der Traditionsgelehrte konnte diese Fälschung der koranischen Eschatologie nicht ertragen und wies den Erzähler darüber zurecht, dass er aus einer einzigen Trompete zwei machte. Der Erzähler aber entgegnete dem Gelehrten: „Du Missethäter, wie willst du etwas widerlegen, was ich in correcter Traditionskette aus dem Munde des Propheten habe"? Und er hob seinen Schuh vom Boden auf und gab das Signal, den Shaʿbî zu schlagen, worauf denn auch das Publikum einging, das nicht aufhörte, den Gelehrten zu prügeln, bis er einen Schwur leistete, dass Gott dreissig Trompeten erschaffen habe.[1] Wenn nun auch diese Erzählung nicht geschichtlich ist, so charakterisirt sie zum mindesten das Verhältniss der gelehrten Theologenkreise zu den „Erzählern" und die Rolle des gewöhnlichen Volks in den häufigen Zusammenstössen zwischen den beiden Klassen. In eine ähnliche Lage soll auch Muḥammed b. Ǵerîr al-Ṭabarî durch sein energisches Auftreten gegen einen lügenhaften „Erzähler" gerathen sein. Ein Ḳâṣṣ predigte dem gemeinen Volke alles mögliche bunte Zeug vor. Unter anderem erklärte er die Koranworte 17: 81 dahin, dass Gott dem Muhammed auf dem Gottesthrone neben sich einen Platz einräumt. Als Al-Ṭabarî von dieser unmuhammedanischen Lehre hörte, hielt er es für seine Pflicht, gegen solche Ketzerei Protest einzulegen; ja er schrieb sogar auf seine Hausthüre die Worte: Gelobt sei Gott, der keiner Gesellschaft bedarf und der keinen Mitsitzer auf seinem Throne hat. Als der Pöbel von Baġdâd diese gegen den beliebten Strassentheologen gemünzte Aufschrift erblickte, da belagerte er das Haus des hochgeschätzten Imâm und bewarf die Hausthüre mit Steinen, so dass der Zugang von lauter Steinen verrammelt war.[2]

Aus allem hier Mitgetheilten kann der Leser leicht den Schluss ziehen, welche Gefahr die Existenz und die Wirksamkeit einer solchen Predigerklasse für die Integrität des Ḥadîth bildeten und welchen Antheil ihre Leichtfertigkeit an der Erfindung und Verbreitung falscher Traditionssätze haben konnte. Sie scheint in älterer Zeit zumeist im ʿIrâḳ und weiter nach Mittelasien hinein verbreitet gewesen zu sein; seltener waren ihre Vertreter im Ḥiǵâz zu finden. Mâlik b. Anas soll, wie man berichtet, ihnen das Auftreten in den Moscheen von Medîna untersagt haben.[3] Auch im Maġrib, in dessen Gebiete stets eine traditionstreue Tendenz vorherrschte, waren sie nur spärlich anzutreffen.[4] Ihre Traditionsfälschung unterscheidet sich von den bisher ge-

1) Ibn al-Ǵauzî fol. 107.

2) Al-Sujûṭî, Taḥḏîr al-chawâṣṣ (Leidener Hschr. nr. 474 Warner) fol. 46—79, Cap. VII.

3) ibid. Cap. IX.

4) Al-Muḳaddasî p. 236, 18.

schilderten Arten derselben dadurch, dass die Ḳuṣṣâṣ keinerlei politische, religiöse oder Parteitendenz im Auge hatten, sondern lediglich die Erbauung und Unterhaltung eines Zuhörerkreises und — fügen wir auch dies hinzu — den materiellen Erwerb, den ihnen ihr Auftreten beim gewöhnlichen Volke einbrachte. Und weil sie es besonders auf den materiellen Erwerb abgesehen hatten, darum herrscht auch Brotneid unter ihnen. „Der Ḳâṣṣ liebt den Ḳâṣṣ nicht" ist sprichwörtlich.[1] Das Geldsammeln scheint von alters her das Nachspiel solcher Strassenpredigten gewesen zu sein. Darauf lässt wenigstens folgender Bericht, der in späterer Zeit dem Genossen ʿImrân b. Ḥaṣîn zugeschrieben wird, schliessen. Derselbe ging vor einem Ḳâṣṣ vorüber, der nach Beendigung seiner Vorlesung aus dem Koran die Zuhörer anbettelte. Beim Anblick dieser Scene führte ʿImrân folgendes Wort des Propheten an: Wer den Koran liest, soll damit Gott anrufen, aber es werden dereinst Leute kommen, welche den Koran als Anlass zur Bettelei bei den Menschen benutzen.[2] Kawwaza, dieser Terminus wurde gebraucht, um jene specielle Art des Geldsammelns zu benennen; derjenige, der mit dem Absammeln betraut wurde, hiess Mukawwiz (den Lexicis nachzutragen) und in wie pfiffiger Weise diese Geldsammlungen betrieben wurden, kann man aus einer Schilderung aus dem IV. Jahrhundert ersehen.[3] Das gemeine Volk setzt so viel Glauben in die Ḳuṣṣâṣ, dass man sie sogar zur Verrichtung von Gebeten verwendet; ein Vater lässt um die glückliche Rückkehr seines Sohnes durch einen Ḳâṣṣ ein Gebet verrichten — natürlich gegen Bezahlung;[4] auch mit einer Art von Ablasshandel scheinen diese Leute sich im V. Jahrhundert beschäftigt zu haben.[5]

Noch in neuester Zeit begegnen wir diesen freien Predigern in muhammedanischen Städten.[6] „Am interessantesten war mir — so erzählt Schack in seinem Tagebuche aus Damaskus vom Jahre 1870 — eine charakteristische Scene, deren Zeuge ich (in der Umejjadenmoschee) wurde. An einer Säule stand, umgeben von einer zahlreichen Zuhörerschaft, ein Schejch, der mit lebhaften Gestikulationen einen Vortrag hielt. Wie mein Führer sagte, war es kein Geistlicher, sondern ein Mann aus dem Volke, der den Andächtigen erbauliche Predigten vortrug und dafür Geld einsammelte". Schack wird durch diese Scene an Abû Zejd, den Helden der

1) Jatîmat al-dahr III, p. 3, 17.

2) Al-Tirmiḏî II, p. 151. Bei Ibn al-Ǵauzî, fol. 147—149, werden sehr interessante Beispiele dafür angeführt.

3) Jatîmat al-dahr III, p. 178, 2.

4) Jâḳût II, p. 123.

5) Ibn al-Ǵauzî fol. 115.

6) z. B. über Buchârâ, Petermann's Geogr. Mittheilungen 1889, p. 269a.

Makamen des Ḥarîrî erinnert[1] und in der That schildert die XLI. Makame (der Bussprediger und der geldsammelnde Knabe in Tinnîs, zum Theil auch die XI., wo Abû Zejd am Friedhof eine Moralpredigt hält und nach Beendigung derselben beim Publikum Geld sammelt)[2] die entsprechenden Scenen.

V.

Noch einer andern Art von Gauklern müssen wir in diesem Zusammenhange Erwähnung thun. Die Betrachtung derselben wird uns zeigen, dass Joseph Balsamo Jahrhunderte vor seiner Zeit Vorgänger in Asien hatte. Wir meinen die Muʿammarîn, d. h. die Langlebigen. Sie gehören insofern in das Kapitel der innern Geschichte des Ḥadîthwesens, als die Abenteurer, welche den Titel von Muʿammarîn führten, Ueberlieferungen aus unmittelbarer Berührung mit dem Propheten vortrugen. Sie hatten es dabei bequemer, als andere Hadîth-erfinder: diese mussten irgend ein erlogenes Isnâd schmieden, welches ihren Ausspruch mit dem Propheten in Verbindung bringt; die „Langlebigen" gaben sich als „Genossen des Propheten" aus und sie hatten es daher nicht nöthig, die Mittelglieder zwischen ihrer Kenntniss und der Mittheilung Muhammeds zu ersinnen. Sie entgingen dadurch auch der nörgelnden Kritik, insofern es ihnen glückte, ihrem Anspruch auf persönlichen Umgang mit dem Propheten Glauben zu verschaffen. Wir werden sehen, dass es ihnen häufig gelang, für ihren Schwindel eine gläubige Gemeinde zu finden.

Die Qualität der aussergewöhnlichen Langlebigkeit ist ein Moment, welches in den Fabeln über die arabische Vorzeit, in nicht theologischem Zusammenhange, häufig erzählt wird. Den Dichter und Stammeshelden Zuhejr b. Ġanâb lässt man 450 Jahre alt werden, sein Grossvater soll sogar ein Alter von 650 Jahren erreicht haben.[3] Einen der Helden des ʿAntar-kreises, Durejd b. al-Ṣimma al-Chathʿamî, lässt die Fabel zu jener Zeit, in welcher die Sîra handelt, bereits 450 Jahre alt sein, und er lebte auch nachher noch lange genug, denn er erreichte das Zeitalter des Propheten.[4] Freilich schildert er sich selbst in einem der muhammedanischen Zeit sehr nahen Gedicht als alten Mann „in der Mitte zwischen neunzig und hundert Jahren".[5] In diesem Alter wurde „der Mühlstein des Krieges" (raḥâ al-ḥarb) — so nannte man ihn — als gebrochener Greis Gegenstand der besondern Sorgfalt des Stammes, der ihn hoch verehrte. Wir begegnen

1) Ein halbes Jahrhundert. Erinnerungen und Aufzeichnungen. III, p. 191.
2) ed. de Sacy² p. 129.
3) Aġ. XXI, p. 99, 4. 100, 20.
4) Sîrat ʿAntar VI, p. 73. VIII, p. 20. XX, p. 114. 143, vgl. III, p. 3.
5) Aġ. IX, p. 12, 21.

dem sagenhaften Momente der Langlebigkeit nicht selten in den Ueberlieferungen über Helden der Ǵâhilijja[1] und die Philologen haben es nicht unterlassen, das Material für dies Kapitel der altarabischen Ueberlieferungen zu sammeln.[2] Solche durch die philologische Sammelarbeit festgehaltene Ueberlieferungen wurden dann durch die rastlos waltende volksthümliche Hyperbolik noch weiter ausgeschmückt und das arabische Publikum wurde dadurch geeignet, Mittheilungen anzuhören, wie es jene ist, welche ein späterer Râwî des ʿAntarromans, ohne dem Spotte seiner Zuhörer ausgesetzt zu sein, ihnen vorspiegeln kann, dass einer der Ueberlieferer der Sagen des ʿAntarkreises Al-ʿAṣmaʿî, ein Alter von 670 Jahren erreichte, von welchen 400 noch in die Zeit der Ǵâhilijja gehören.[3] So sollte der Anachronismus ausgeglichen werden, dass der Râwî die Gegenstände seiner Erzählungen als Augenzeuge kennen gelernt habe. Auch dem Geschichtenerzähler des Muʿâwija, ʿAbîd b. Sharija, gab die Sage ein langes Leben; derselbe soll 300 Jahre alt geworden sein.[4]

Aus der volksthümlichen Fabel fand der Glaube an die Existenz von Muʿammarîn Eingang in das religiöse Gebiet. Was in jener als Möglichkeit in vergangene Zeiten hineingedichtet wurde, dem gab das religiöse Gemüth des Volkes den Titel der Berechtigung für Personen, welche als Zeitgenossen mit ihm wandelten. Die älteste Spur dieser Art von Muʿammarîn, welche diese ihre angebliche Gnadengabe zur unverantwortlichen (d. h. dem Isnâd nicht unterworfenen) Ḥadîth-erzählung benutzen durften, führt uns an das Ende des III. bezw. den Anfang des IV. Jahrhunderts. Da begegnen wir einem gewissen ʿOthmân b. al-Chaṭṭâb mit dem Beinamen Ibn Abî-l-dunjâ (st. 327), welcher vorgab, den ʿAlî persönlich gekannt zu haben; eine Rolle von Traditionen, die er abfasste, wurde von vielen Leuten weiter fortgepflanzt.[5] Nicht lange nach diesem, im Jahre 329, hören wir unter den andalusischen Muhammedanern von einem gewissen Manṣûr b. Ḥiẓâm; sein Vater soll ein Maulâ des Propheten gewesen sein und Manṣûr selbst wollte als ein Mensch gelten, dessen Knabenjahre in eine Zeit fielen, zu welcher ʿOthmân und

1) Allerdings werden von Philologen und Literaturhistorikern Menschen, die das 120—150. Lebensjahr erreichen (Sinân b. Abî Ḥâritha erreicht das 150. Jahr, Al-Aʿlam zu Zuhejr ed. Landberg, Ṭuraf p. 175, 7), unter die Muʿammarîn gezählt, Aġ. IV, p. 3, 7 ff.

2) Am häufigsten citirt wird das Kitâb al-muʿammarîn von Abû Ḥâtim al-Saǵastânî (st. 255), aus welchem man reichliche Auszüge im Chizânat al-adab findet.

3) Sîrat ʿAntar VI, p. 138. vgl. ZDMG. XXXII, p. 342. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels[3] p. 378.

4) Ibn al-Kalbî bei Al-Ḥarîrî, Durrat al ġawwâs ed. Thorbecke p. 55 penult.

5) Ibn al-Athîr VIII, p. 126 ann. 327.

ʿÂ'isha noch unter den Lebenden waren.[1] Weiter ging bereits ein jüngerer Zeitgenosse, Ǵaʿfar b. Nestor al-Rûmî, welcher in der Gegend von Fârâb um das Jahr 350 auf die Leichtgläubigkeit der Massen speculirte. „Ich war — so gab er in einer seiner Mittheilungen vor — während der Tabûk-schlacht in Gesellschaft des Propheten, als diesem seine Reitgerte aus der Hand fiel. Ich stieg von meinem Rosse, holte die Gerte und übergab dieselbe dem Propheten, welcher mich mit den Worten belohnte: 'Gott verlängere dein Leben'. Ich lebe nun — so schliesst der Erzähler — 320 Jahre nach dieser Segnung".[2] Indien und Mittelasien scheinen das Feld gewesen zu sein, auf welchem solche Schwindler ihr Unwesen getrieben haben. Aus Indien wird ein Fürst Namens Sarbâtak erwähnt, der sich im angeblichen Alter von 725 Jahren als denjenigen Fürsten von Indien ausgab, an den der Prophet seine Missionare abschickte; er will den Propheten selbst zweimal, in Mekka und in Medîna, gesehen haben. Er soll im Jahre 333 in einem Alter von 894 Jahren gestorben sein.[3] Das Werk des Ibn Ḥaǵar al-ʿAsḳalânî über die „Genossen des Propheten" ist sehr reich an Daten über solche vorgebliche Genossen.[4] Man konnte an das gläubige Volk z. B. Zumuthungen, wie die in folgender Geschichte enthaltene, stellen. Der Chalife Al-Nâṣir traf im Jahre 576 auf einem Jagdausfluge in der Wüste einen kleinen arabischen Stamm. Die Aeltesten machten dem Chalifen ihre Aufwartung, küssten vor ihm die Erde und setzten ihm vor, was sie eben an Speise vorräthig hatten. Dann sprachen sie: „O Beherrscher der Gläubigen, wir besitzen ein Kleinod, das wir dir als Ehrengeschenk anbieten wollen. Wir alle sind Söhne eines Mannes, der noch unter uns wandelt, obwohl er Zeitgenosse des Propheten ist und am 'Graben' mithalf. Er heisst Ǵubejr b. al-Ḥârith". Der Fürst liess sich den Alten zeigen, er wurde ihm in einer Kinderwiege vorgeführt.[5] Ungefähr zur selben Zeit treibt diese Gaukelei ein Ṣûfî, Namens Al-Rabîʿ b. Maḥmûd aus Mardîn; der behauptete im Jahre 599, dass er zu den unmittelbaren Genossen des Propheten gehört habe.[6]

Aber unter allen Vertretern dieses Betruges betrieb denselben in grösstem Stile ein indischer Muhammedaner, Namens Ratan b. ʿAbdallâh, der

---

1) Al-Maḳḳarî II, p. 6, wo noch andere Erscheinungen dieser Art angeführt werden.

2) Ibn Ḥaǵar I, p. 549.

3) ibid. II, p. 354.

4) I, p. 538 das Gedicht von einem gewissen Ǵahma b. 'Auf al-Dausî, in welchem er selbst seine Langlebigkeit (er steht im Alter von 360 Jahren) besingt.

5) ibid. I, p. 543.

6) ibid. I, p. 1083.

im Jahre 632 (nach anderen 709) starb. Er will bereits sechszehn Jahre alt gewesen sein, als ihm, dem Götzendiener, in einer Vision das Erscheinen des Propheten im Ḥigâz geoffenbart wurde, er machte grosse und mühsame Reisen, um den Erwählten zu sehen, und es war ihm gegönnt, Muhammed, der damals noch ein kleiner Knabe, auf dem Wege zwischen Ǵiddâ und Mekka auf seinen Armen zu tragen. Zum Lohne dafür wurde er von der Vorsehung auserwählt, ein muhammedanischer Methusalem zu werden. An dreihundert Traditionen verbreitete er, die er unmittelbar vom Propheten erhalten haben will;[1] unter denselben einige Aussprüche, die ihre shî'itische Parteitendenz an der Stirne tragen, z. B. über die Verdienstlichkeit des Trauerns am 'Âshûrâ-tage. Dieser Ratan imponirte sehr vielen unter den gelehrtesten Muhammedanern seiner Zeit, die seiner Fabel Glauben schenkten. Ibn Ḥaǵar zählt eine Reihe von Gelehrten auf, die aus den verschiedensten Gegenden des Islam, selbst aus Spanien, eigens nach Indien zogen, um den merkwürdigen Mann zu sehen. Al-Kutubî hat uns gleichfalls die Schilderung eines chorâsâner Muhammedaners, der den Ratan in Indien aufsuchte, von seiner Unterredung mit demselben erhalten.[2] Sein Sohn Maḥmûd wurde nach dem Tode des merkwürdigen Alten eine Quelle für die Ausschmückung der Fabeln vom Bâbâ Ratan.[3] Er erzählte von seinem Vater, dass er beim Spalten des Mondes, beim Grabenkriege und anderen berühmten Ereignissen der Prophetenzeit anwesend war. Gelehrte, wie der grosse Lexicograph Meǵd al-dîn al-Shîrâzî, der Verfasser des Ḳâmûs, und der berühmte Chalîl al-Ṣafadî glaubten an die Möglichkeit des Genossencharakters des Ratan; der letztgenannte vertheidigte denselben in der Literatur gegen Al-Ḏahabî, der von dem Dogma ausgehend, dass keiner der Genossen des Propheten das Ende des I. Jahrhunderts überlebte, sich der Mühe unterzog, in einer Specialschrift „Kasr wathan Ratan" (die Zertrümmerung des Götzen Ratan) die Ratan-fabel zu bekämpfen. „Wer an dies Weltwunder glaubt und davon überzeugt ist, dass Ratan diese lange Zeit hindurch gelebt habe, für einen solchen haben wir kein Heilmittel. Er möge denn wissen, dass ich der erste bin, der dies leugnet. Dieser Ratan war ein alter Schwindler, ein Daǵǵâl, ein verlogener Mensch, der den Leuten dicke Lügen vormachte und damit eine arge Schändlichkeit beging. Gott strafe ihn dafür".[4] Auch Ibn Ḥaǵar bekämpfte den frommen Betrug

1) Dazu gehören wohl auch die Aḥâdîth Ratanijja, Leidener Hschr. Warner nr. 957 (5) Catalog. IV, p. 101, Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 184 nr. 1387; p. 214 nr. 1486.

2) Fawât al-wafajât I, p. 162.

3) Ibn Ḥaǵar I, p. 1086—1106.

4) Al-Kutubî ibid. p. 163.

in seiner ausführlichen Besprechung der Ratan-fabeln und ihrer Literatur: „Dabei dass dieser Ratan selbst ein Erzlügner war, so hat man noch obendrein über ihn in der freigiebigsten Weise Lügen und Absurditäten geschmiedet".[1] — Ungefähr zur selben Zeit trieb ein Betrüger, Namens Abû-l-Ḥasan al-Râʿî in Turkestan sein Unwesen; auch er behauptete im VII. Jahrhundert ein langlebiger Genosse des Propheten zu sein, er will denselben in die Höhe gehoben haben in jener Nacht, als sich ihm zu Liebe der Mond spaltete. Obwohl besonnene Traditionsgelehrte solche Menschen ohne viel Nachsicht auf die Liste der Fälscher, oder wie sie diese Kategorie gerne nennen, Daǵǵâl[2] setzten, so konnten diese selbst, wie uns das Beispiel des Ratan gezeigt hat, sehr leicht mit der Leichtgläubigkeit der Menschen spielen; und ein solches Spiel war nicht wenig vortheilhaft, denn es galt als die höchste Würde, ein „Genosse des Propheten" zu sein. Person und Ehre eines solchen galt als unantastbar, ihn zu schmähen wurde als Kapitalverbrechen betrachtet.

1) Ibn Ḥaǵar IV, p. 88.
2) vgl. oben p. 133 Anm. 3.

Sechstes Kapitel.

Ṭalab al-ḥadîth.

I.

Es ist ein localer Charakter, der dem Ḥadîth in der Jugend seiner Entwickelung eigen ist. Dasselbe ist seiner Grundlage nach von Medîna ausgegangen und wurde von da in die weitesten Gebiete des Islam getragen. Andererseits ist aber wieder ein grosser Theil in den Provinzen selbständig entstanden. Die Frommen aller Länder haben Aussprüche des Propheten verbreitet, theils solche, welche an der Wiege aller Sunna als prophetische Lehren gangbar waren, theils aber auch solche, welche erst zur Unterstützung irgend einer in ihrem eigenen Kreise emporgekommenen Doctrin in den Provinzen entstanden sind. Die muhammedanischen Kritiker selbst versäumen nicht, auf den provinzialen Charakter vieler Ḥadîthe hinzuweisen.[1] Wollten nun die Theologen einer Provinz die Lücken, welche der Ueberlieferung in ihrer Heimath anhafteten, ergänzen, so blieb ihnen nichts anderes übrig, als sich durch Reisen persönlich die Gelegenheit zu verschaffen, die in anderen Provinzen verbreiteten Ḥadîthe kennen zu lernen (vgl. oben p. 33). Die durch die Gewohnheit geheiligte Form des gültigen Ḥadîth erforderte es, sich persönlich der Mühe zu unterziehen, die Träger (ḥamala) der gewünschten Ḥadîthe aufzusuchen,[2] um die von denselben erlernten Sprüche dann in ihrem Namen weiterverbreiten zu können. Man übernahm die Ueber-

---

1) Nur einige Beispiele aus Abû Dâwûd: I, p. 10 hâḏâ min sunan ahl al-Shâm lam jashrakhum fîha aḥad, p. 88 infarada ahl Miṣr, p. 175 min sunan ahl al-Baṣra allâḏî tafarradu bihi, p. 241 ḥadîth Ḥimsî (dass man am Sonnabend nicht fasten dürfe); II, p. 155 mimmâ-nfarada bihi ahl al-Medîna (dass der Prophet gegen den Uebertreter des Weinverbotes kein festgesetztes Strafmaass — ḥadd — verhängt habe) u. a. m. Von einem und demselben Manne werden in zwei Provinzen verschiedene Ḥadîthe überliefert, welche die Kritiker verschiedenartig beurtheilen. Al-Buchârî sagt: Ahl al-Shâm jarwûna ʿan Zuhejr b. Muḥammed manâkîr wa'ahl al-ʿIrâḳ jarwûna ʿanhu aḥâdîth muḳâraba, Al-Tirmiḏî I, p. 60. II, p. 225, 1.

2) Abûl-Maḥâsin I, p. 475, 2.

lieferung sammt dem ganzen Isnâd und war nun befähigt, seinen eigenen Namen als letzten Ring der ganzen Ueberlieferungskette anzufügen. Jede andere Art der Traditionsübernahme galt als abnorm. Von Ibn Lahî'a (st. 174) vermerkte man Missbilligung, dass er es mit anhöre, wenn seine Schüler vor ihm auch solche Traditionen lasen, die er nicht selbst gesammelt hatte.[1] Um eine Tradition in beglaubigter Form zu besitzen, musste man jenen begegnen, welche „Träger" derselben waren.[2] 'Irâḳische Gelehrte benutzten gerne die Wallfahrt nach den heiligen Stätten, um von den dort lebenden Frommen ḥiǵâzenische Traditionen zu hören,[3] welche, wie wir sehen konnten, sich zuweilen in anderer Richtung bewegten, als das in ihrer eigenen Heimath gepflegte Ḥadîth.

Man legte sehr viel Gewicht darauf, alles, was bedeutende Männer tradirten, von ihnen oder solchen, welche von ihnen hören konnten, in gerader Linie zu übernehmen und fortan weiter zu „tragen". Der Befriedigung dieser Ambition galten viele Reisen. Aḥmed b. Mûsâ al-Ǵawâlîḳî aus Ahwâz (210—306), gewöhnlich unter dem Namen 'Abdân bekannt, reiste jedesmal nach Baṣra, wenn er von einer durch Ejjûb al-Sachtijânî vermittelten Tradition hörte, um diese Ueberlieferungen dort von Männern zu erhalten, welche dieselben unmittelbar aus der Quelle geschöpft hatten. Achtzehnmal unterwarf er sich einer solchen Reise.[4]

Religiöse Sprichwörter und aneifernde Aussprüche[5] preisen das Reisen fî ṭalab al-'ilm, behufs Aufsuchens der Wissenschaft, und ginge die Reise bis nach China. Unter Al-'ilm: Wissenschaft, hat man in solchen Aussprüchen die aus der guten alten Zeit überlieferten religiösen Kenntnisse zu verstehen: Ḥadîth und Sunna.[6] Vom Genossen Abû-l-Dardâ' wird das allerdings später entstandene Bekenntniss hergeleitet: „Würde mir die Erklärung einer Stelle des Gottesbuches Schwierigkeiten bereiten und ich hörte von

---

1) Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 253 s. v.

2) 'Abd b. Ḥamîd theilt im Namen des 'Abd al-Raḥmân b. Sa'd aus Rejj ein Ḥadîth mit. Darauf fragt der anwesende Jaḥjâ b. Mu'în: „Will denn 'Abd al-Raḥmân nicht auch einmal das Ḥaǵǵ unternehmen, damit wir in der Lage seien, dies Ḥadîth von ihm selbst zu hören?" Al-Tirmiḏî II, p. 233 oben.

3) Aǵ XXI, p. 35, 4 (Sufjân b. 'Ujejna), vgl. Al-Tirmiḏî II, p. 196 unt. 'Alî b. al-Madînî (st. 234): ḥaǵaǵtu ḥaǵǵatan walejsa lî himmatun illâ an asma'a u. s. w.

4) Jâḳût I, p. 414.

5) Al-Tirmiḏî II, p. 269, 19 im Zusammenhange mit der Erzählung, dass jemand eine Reise unternahm, um die Sunna hinsichtlich des „mass al-chuffejn" zu erforschen.

6) Al-Tirmiḏî II, p. 160, 12 inna hâḏâ-l-'ilm = das ist die Sunna, vgl. oben p. 112 Anm. 5 al-ḳaul fî-l-ḳur'âni biǵejri 'ilmin; zu beachten ist Al-Tirmiḏî ibid. p. 25, 19: Unter ǵamâ'a versteht man: ahl al-fiḳh wal-'ilm wal-ḥadîth.

einem Menschen in Birk al-ġumâd — einer schwer zugänglichen Ortschaft in Südarabien, welche man in älteren Zeiten als das äusserste Ende des arabischen Continents sprichwörtlich zu erwähnen pflegte[1] — der mir dieselbe aufklären könnte, so würde ich die Reise dahin mich nicht verdriessen lassen".[2] „Wer zum Suchen der Wissenschaft auszieht, befindet sich auf dem 'Wege Gottes' (sabîl Allâh) bis er heimkehrt", d. h. er hat dasselbe Verdienst, wie derjenige, welcher sein Leben im Kriege für den Glauben preisgiebt;[3] „die Engel breiten wohlgefällig ihre Flügel über ihn und die ganze Creatur betet für ihn, selbst die Fische im Wasser".[4]

Es wäre unnütz, hier Beispiele für die Thatsache des grossen Wechselverkehrs der entferntesten Provinzen, welcher vermittels dieser Studienreisen erfolgte, anzuführen. Von dem einen Ende der muhammedanischen Welt bis zum andern, von Andalus nach Centralasien wandern die Beflissenen unverdrossen und nehmen überall Traditionen auf, um dieselben wieder an ihre Hörer weiterzugeben.[5] Es war dies die einzig mögliche Art, in authentischer Form in den Besitz der Ueberlieferungen zu gelangen, welche in den verschiedensten Provinzen zerstreut waren. Selten fehlt der Ehrenname Al-raḥḥâla oder Al-ġawwâl bei den Namen der Traditionsgelehrten von anerkannter Bedeutung.[6] Der Titel: Ṭawwâf al-aḳâlîm „Durchwanderer aller Zonen"[7] ist keine hyperbolische Bezeichnung für diese Reisenden, unter welchen sich Leute befanden, die von sich sagen konnten, dass sie den Osten und Westen viermal durchzogen haben.[8] Und nicht um die Welt zu sehen und Erfahrungen zu sammeln, kommen diese Männer in aller Herren Länder herum, sondern nur um an allen Orten die Bewahrer von Traditionen zu sehen und zu hören und von jedem zu profitiren, „so wie der Vogel, der sich auf keinen Baum niederlässt, ohne an den Blättern

---

1) Jâḳût I, p. 589 f.

2) Ġazîrat al-ʿarab ed. D. H. Müller p. 204.

3) Al-Tirmiḏî II, p. 108, vgl. Kremer, Culturgeschichte des Orients II, p. 437.

4) Ibn Mâġa p. 20.

5) vgl. Ṭab. Ḥuff. VII, nr. 76. VIII, nr. 19. XIII, nr. 53 u. a. m.

6) Es versteht sich von selbst, dass es eine noch grössere Ehre bedeutet, von jemandem sagen zu können, dass er das Ziel der Reisen der Ṭâlibîn aus allen Ländern sei, Jâḳût I, p. 694 ult. dass man „seinetwegen (d. h. um zu ihm zu gelangen) die Achselhöhlen oder die Lebern der Reitthiere schlägt" (tuḍrab ilejhî âbâṭ resp. akbâd al-maṭî) s. oben p. 150, vgl. Aġ. I, p. 34, 3 v. u. Al-Mubarrad p. 571, 12 ruḥlat al-dunjâ (but de voyage de tout le monde), Ibn Baṭûṭa I, p. 253.

7) vgl. den Ausdruck: achû safarin ġawwâbu arḍin, Aġ. I, p. 38, 1 ('Omar b. Abî Rabî'a).

8) Ṭab. Ḥuff. X, nr. 17. XII, nr. 58.

zu picken".[1] Man sagte von diesen Leuten, dass sie berühmt seien durch das Ṭalab,[2] d. h. durch das thätige Suchen und Erforschen der Ḥadîthe (min al-mashhûrîn bil-ṭalab fî-l-riḥla).[3]

II.

Diese Reisen hatten auch für die praktische Entwickelung des Ḥadîthwesens im Islam ein einflussreiches Resultat. Infolge der immer mehr und eifriger unternommenen Ṭalab-reisen ist es den Theologen gelungen, die provinziellen Sondertraditionen in den gemeinsamen, sich immer einheitlicher gestaltenden Rahmen des Ḥadîth einzufügen. Ohne diesen Erfolg wäre die Conception von Ḥadîthsammlungen kaum möglich gewesen. Das III. Jahrhundert ist die Zeit, in welcher die Unterscheidung der Provinzialtraditionen beginnt, nur noch theoretische Bedeutung für die Kritik zu besitzen; sie werden allesammt — sofern gegen das Isnâd keine Einwendung erhoben werden kann — dem Corpus traditionum einverleibt und hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit auf gleiche Stufe erhoben. Nur die Kritiker unterscheiden noch die Provenienz der einzelnen Sätze; diese hat aber auf ihre Stellung innerhalb des Systems der Quellen des rechtgläubigen Lebens gar keinen Einfluss.

Durch diesen eklektischen Vorgang hat sich manches Moment, das früher nur einem bestimmten beschränkten Gebiete des Islam eigen war, zu allgemeiner, zuweilen herrschender Bedeutung emporgeschwungen, und hat die Anbahnung einer einheitlichen Sunna der muḥammedanischen Welt auf vielen, wenn auch nicht allen Gebieten ermöglicht. Früher konnte von einer einheitlichen Sunna im Islam noch nicht die Rede sein.

Wenn wir in die Ǵâmi' al-Azhar in Kairo durch das „Thor der Barbiere" (bâb al-muzejjinîn) einziehen,[4] so zieht aus verschlungenen Arabesken heraus die Inschrift dieses Portals unsere Aufmerksamkeit auf sich. Dieselbe lautet: „Inna-l-a'mâla bil-nijjati walikulli-mra'in mâ nawâ", d. h. Fürwahr, die Handlungen (werden) nach den Absichten (beurtheilt) und jedem Manne, was er beabsichtigt hat. Dieser Ausspruch des Propheten wird als einer der wichtigsten Grundsätze des Islam angesehen; als solcher leitet er nicht nur die „vierzig Traditionen" des Nawawî (al-arba'în al-Nawawijja) ein, sondern schon früher[5] wurde er als eine der vier Grund-

1) Ṭab. Ḥuff. IX, nr. 9. 2) ibid. VI, nr. 17. VIII, nr. 21.
3) Jâḳût III, p. 528, 9. 4) vgl. Ebers, Aegypten in Bild u. Wort II, p. 72.
5) vgl. Al-Fashanî, Al-maǵâlis al-sanijja p. 5 (angeblich von Abû Dâwûd); diese vier Lehren wurden von einem Andalusier (V. Jhd.) in einem lehrenden Epigramm kurz zusammengefasst (Ibn Bashkuwâl p. 238, nr. 541); die Nijja-tradition in einem Lehrgedicht des Abû Ǵa'far aus Elvira, Al-Maḳḳarî I, p. 928.

lehren erwähnt, um welche sich der Islam dreht (madâr al-islâm). Obwohl derselbe ursprünglich eine moralische Bedeutung hat[1] und den sittlichen Werth einer jeden religiösen Handlung nach der Intention abmisst, welche die That geleitet hat,[2] so haben die Theologen, welche aus dem Wust von Traditionen, in welchen zumeist nur concrete Fälle und Urtheile dargeboten werden, gerne ein sich darbietendes leitendes Princip herausschälten, denselben als obern Grundsatz in der Behandlung religiöser und gesetzlicher Fragen angewendet,[3] ja sogar an denselben viel alberne, dieses ethisch erhabenen Gedankens völlig unwürdige Casuistik angeknüpft.[4]

Dieser die ganze Theorie der Gesetzlehre beherrschende Grundsatz ist nun — sofern er in einer Tradition zum Ausdruck kommt — nicht von allem Anfang im gesammten Islam verbreitet gewesen. Er wurde in älterer Zeit ausschliesslich in Medîna[5] überliefert, und wie ausdrücklich berichtet wird, „weder im ʿIrâḳ,[6] noch in Mekka oder Jemen, oder in Syrien und

1) Dies ist aus der vollen Fassung des Ausspruches ersichtlich, welcher den Nachsatz hat, dass nur die Auswanderung jenes Menschen wohlgefällig ist, der dieselbe im Namen Gottes unternommen, nicht aber die desjenigen, der weltliche Zwecke (dunjâ juṣîbuhu) dabei im Auge hat.

2) Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 21 inna-llâha ḳad auḳaʿa aǵrahu ʿalâ ḳadri nijjatihi, über die Intention beim ǵihâd Al-Nasâʾî II, p. 77, vgl. Al-Dârimî p. 318.

3) Der Grundsatz wird auch zumeist in Verbindung solcher gesetzlicher Fragen angeführt, um zu beweisen, dass eine gesetzliche Formel (z. B. die manumissio oder das repudium) nur dann eine praktische Folge hat, wenn sie mit der Intention, diesen Erfolg nach sich zu ziehen, ausgesprochen wurde. B. ʿAtḳ nr. 6. Ṭalâḳ nr. 11. Ajmân nr. 21. Ḥijal nr. 1. Manâḳib al-anṣâr nr. 45. Abû Dâwûd I, p. 218. Al-Nasâʾî I, p. 8; II, p. 41. 81, vgl. den Lehrsatz des Ibrâhîm al-Nachaʿî, durch welchen die reservatio mentalis bei Eidesleistungen ausgeschlossen werden soll, Al-Tirmiḏî I, p. 253, 8 v. u. Man führt vom Imâm al-Shâfiʿî an, dass das Nijja-ḥadîth in 70 gesetzlichen Kapiteln Anwendung findet, bei Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 165, nr. 1362.

4) So z. B. wird gefolgert, dass nach diesem Grundsatze die Intention ein Versprechen einzulösen, die Sündhaftigkeit der Unterlassung desselben aufhebt, Al-Tirmiḏî II, p. 105. Man findet solche casuistische Anwendungen dieses Princips bei Al-Nawawî, Taḥḏîb p. 729. Al-Ḳasṭallânî IV, p. 347 ff.

5) Dort scheint ihn besonders der Ḳâḍî Jaḥjâ b. Saʿîd al-Anṣârî (st. 143) propagirt zu haben; von ihm soll denselben auch Mâlik übernommen haben, Al-Tirmiḏî I, p. 310, 14. Merkwürdig ist es, dass dieser Grundsatz auch im Muwaṭṭaʾ nur in der auf concrete Fälle angewendeten Form vorkommt, in abstracter Weise wird derselbe im Muw.-text nicht überliefert, hingegen findet er sich mit ausdrücklicher Zurückleitung auf Jaḥjâ b. Saʿîd bei Shejb. p. 401 am Schlusse des Bâb al-nawâdir. Derselbe Shejbânî führt die Nijja-tradition auch in seinem Werke über das Kriegsrecht an (Wiener Jahrb. der Literatur Bd. XL, p. 49, nr. 6).

6) Nach Abû Ḥanîfa (ʿirâḳische Richtung) wird die Nijja für die Gültigkeit der manumissio oder des repudium nicht gefordert, Al-Ḳasṭallânî IV, p. 349.

Aegypten" war derselbe bekannt.[1] Erst durch den eklektischen Zug der Traditionsverwendung in der spätern Zeit ist er in das gemeine Ḥadîth eingedrungen und ein maassgebender Grundsatz der muhammedanischen Rechtslehre geworden. „Es wäre erwünscht", sagt der Baṣrenser ʿAbd al-Raḥmân b. Mahdî (st. 198), „dass wir diesen Satz in jedes Kapitel der Gesetzlehre (bâb) einfügen".[2]

III.

Das Beispiel der Nijja-tradition sollte dazu dienen, den Lesern anschaulich zu machen, wie die particularistischen Lehren einzelner Provinzen durch den Verkehr, der zur Entstehung der Sammlungen führte, im III. Jahrhundert zu maassgebenden Lehren für den gesammten Islam wurden. Die kanonischen Sammlungen — wir müssen dies hier vorwegnehmen — sind keine kritisch gesichteten und methodisch angeordneten Compilationen von Ḥadîthen, welche die Sammler aus einer vorhandenen Literatur auswählten. Die Ḥadîthe, aus welchen die Verfasser eine Auswahl trafen, jene viele Tausende von Sätzen, aus welchen sie das nach Maassgabe ihrer kritischen Grundsätze Gültige zusammenstellten, waren von ihnen selbst auf grossen Reisen zusammengebracht. Al-Buchârî hat in allen Theilen der muhammedanischen Welt an 1000 Schejche ausgenutzt;[3] es war dann seine Aufgabe, ihre und ihrer Gewährsmänner Glaubwürdigkeit zu prüfen und den Weizen von der Spreu zu sondern. Dasselbe gilt von den übrigen Autoritäten der in Sammelwerken verarbeiteten Traditionsliteratur.

Das Emporkommen dieser Literatur brachte keinen Abschluss in die selbstthätige Sammelarbeit, welche nur durch die Ṭalab-reisen gefördert werden konnte. Man wollte nicht nur aus Büchern lernen. Die Bücher sind für den praktischen Gebrauch; wer das Verdienst des Suchens nach den Worten des Propheten erlangen will, muss dieselben „vom Mund der Träger" erjagen. Einige der oben angeführten Beispiele beziehen sich ja auf jene Zeit, in welcher die systematischen Werke bereits im Verkehre waren. Abû ʿAbdallâh ibn Manda (st. 395) brachte — so wird in überschwänglicher Weise berichtet — vierzig Kameellasten[4] Hefte und Aufzeichnungen von

---

1) Ibn Ḥibbân bei Al-Ǵurǵânî, Einleitung zu Al-Tirmiḏî (Dehli 1849).

2) Al-Tirmiḏî I, p. 310, 14.

3) Tahḏîb p. 93.

4) Ueber diese Art der quantitativen Bestimmung in der Literatur siehe Beiträge zur Gesch. der Sprachgelehrsamkeit Heft 3, p. 39 f. Wiḳr baʿîr ist in solchen Bestimmungen (vgl. Aġ. XIX., p. 34, 14, wiḳr buchtî, Abû-l-Maḥâsin I, p. 535, 7) nicht immer s. v. a. Kameellast, d. h. was ein Kameel tragen kann, sondern: so schwer wie ein Kameel, s. Aġ. XV, p. 128, 4. 5.

seinen Reisen mit nach Hause. Der Titel Chattâm al-raḥḥâlîn „Beschliesser der Reisenden“[1] will nicht besagen, dass mit ihm diese Art des Ṭalab al-ḥadîth aufhört, sondern er deutet nur auf den ganz vorzüglichen Rang hin, der dem Ibn Manda unter den Pflegern dieser Studienart zukommt. Bis in die späten Jahrhunderte hinein gehört es zur Ambition des frommen Muhammedaners, „Träger des Ḥadîth“ zu sein. Zu einem solchen wird er nicht durch das eifrige Studium der Literatur, sondern durch das unmittelbare Uebernehmen der Ḥadîthe von anderen „Trägern“ desselben.

Je mehr Material an alten und jüngeren Ḥadîthen bereits aufgehäuft war, desto mehr musste sich der Eifer des Ṭalab auf Exotisches richten. Man wird darüber nicht staunen, dass Leute, welche im Besitz solcher exotischer Traditionen waren, um deren Erwerbung Lernbegierige die weitesten Reisen und die damit verbundenen Mühen nicht scheuten, ihre Waare nicht aus lauterer Frömmigkeit um Gottes willen preisgaben, sondern ihr Privilegium, diese Ueberlieferungen in glaubwürdig erscheinender Form zu besitzen, zum Gegenstand des Gelderwerbes machten. Schon in älterer Zeit finden wir missbilligende Bemerkungen gegen jene, welche die religiöse Belehrung zum Mittel des Gelderwerbes machen. ʿUbâda b. al-Ṣâmit unterrichtete die Ahl al-ṣoffa im Koran; einer seiner Schüler sendet ihm einen Bogen als Lehrhonorar. Der fromme Lehrer wendet sich an den Propheten mit der Frage, ob er dies Geschenk mit der Absicht annehmen dürfe, den Bogen im Religionskriege zu benutzen. „Wenn du Lust verspürst — lässt man den Propheten antworten — dir ein Halsband aus Höllengluth anzuschaffen, so magst du das Geschenk annehmen“.[2] Als der Koranunterricht eine Quelle für den Lebensunterhalt professioneller Schulmeister zu werden begann, war man nicht verlegen, Autoritäten für die Zulässigkeit der Annahme materiellen Lohnes zu finden.[3]

Sehr früh begann die Ḥadîth-mittheilung zur Waare herabzusinken. Die Ṭalab-reisen förderten die Geldgier derjenigen, welche dem Volke vorspiegeln konnten, Quellen des Ḥadîth zu sein; mit der wachsenden Nachfrage wuchs auch der Eifer, für die gelieferten Ḥadîthe in klingender Münze bezahlt zu werden. Schon im II. Jahrhundert kann uns Shuʿba folgende Scene vorführen: Ich sah den [Jezîd b. Sufjân] Abû-l-Muhazzam in der Moschee des Thâbit al-Bunânî auf dem Boden kauern, hätte ihm jemand zwei Pfennige angeboten, so würde er dafür siebzig Ḥadîthe überliefert haben.[4] Nichts-

1) Ṭab. Ḥuff. XIII, nr. 29.

2) Abû Dâwûd II, p. 62, dieselbe Phrase in anderem Zusammenhang Al-Tirmiḏî I, p. 124. vgl. Abû-l-Maḥâsin I, p. 541, 13.

3) vgl. die Beweise in Ahlwardt's Berliner Katalog I, p. 53ᵃ. 168ᵇ.

4) Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 252, 1.

destoweniger begegnen wir diesem Ḥadîth-bettler als Autorität in den kanonischen Sammlungen; derselbe will zehn Jahre in Gesellschaft des Abû Hurejra gewesen und in der Lage sein, in dessen Namen Aussprüche des Propheten weiter zu verbreiten.[1] Ernste Leute missbilligen im Sinne der Ueberlieferung älterer Zeiten die Habgier der Traditionsträger und eifern gegen jene, welche für das „Ḥadîth des Gesandten Gottes nehmen" (ja'chuḏûna).[2] Selbst die „alten Bücher" werden zu diesem Zweck als Autoritäten der Missbilligung angeführt. „ʿAllim maǵǵânan kama ʿullimta maǵǵânan" (Lehre unentgeltlich, so wie du unentgeltlich unterrichtet wurdest), dieses Gesetz wird aus jenen Büchern — nicht ohne Grund[3] — citirt. „Unter dem Strassenpöbel (al-ġauġâ')[4] sind Leute zu verstehen, welche Ḥadîthe niederschreiben, um das Geld der Menschen an sich zu reissen".[5] Der Theosoph Abû Sulejmân al-Dârânî führt das Schreiben der Ḥadîthe unter jenen Dingen an, welche materiell angelegte Menschen zu ihrer Bereicherung benutzen.[6] Alles dies war eine Folge der weiten Reisen, welche manche Menschen behufs Erlangung neuer Ḥadîthe unternahmen.

Aus der muhammedanischen Literaturgeschichte könnte man viele Beispiele für die ganz eigenthümliche Art anführen, wie solche Reisende das Erjagen neuer Ḥadîthe zu betreiben pflegten. Abû-l-Ḳâsim b. ʿAbd al-Wârith al-Shîrâzî (st. 485) kommt auf einer Reise von Baġdâd gen Mosul nach der Ortschaft Ṣarîfûn im ʿIrâḳ (in der Nähe von ʿOkbarâ). Er übernachtet in der Moschee des Ortes. Am andern Tage verrichtet Abû Muḥammed al-Ṣarîfînî den Gottesdienst. Nach Beendigung desselben tritt unser Reisender an den Vorbeter heran und fragt ihn, ob er wohl etwas Ḥadîth gehört habe. Abû Muḥammed erwidert, sein Vater habe ihn dem Abû Ḥafṣ al-Kattânî und Ibn Ḥabbâba sowie anderen Traditionserzählern zugeführt; von ihnen habe er manches gehört und er besitze auch Hefte, die er nachgeschrieben. Gerne fand er sich auch bereit, diese Hefte dem Reisenden vorzulegen. Als dieser die Hefte durchsah, fand er darunter eins, das die Traditionen des ʿAlî b. Ǵaʿd (st. 230) vollständig enthielt. Dieses Heft las

---

1) Al-Tirmiḏî I, p. 194. 241.

2) Chaṭîb Baġdâdî fol. 44ᵃ sind die hierher gehörigen Aussprüche gesammelt.

3) Der Satz kommt in der That in der rabbinischen Literatur vor. Talm. bab. Nedârîm fol. 37ᵃ wird aus Deut. 4:5 (ich habe euch gelehrt, wie mir Jahve, mein Gott, befohlen): mâ anî bechinnâm af attem nâmê bechinnâm. Zwischen den verschiedenen Zweigen des religiösen Unterrichts werden dort Unterschiede gemacht.

4) vgl. Al-Masʿûdî V, p. 87, 1.

5) Al-Damîrî II, p. 228 (s. v. al-ġauġâ').

6) Al-Suhrawardî, ʿAwârif al-maʿârif II, p. 81 (Marginalausgabe zum Iḥjâ').

nun Abû-l-Ḳâsim mit dem Abû Muḥammed. Dann schrieb er nach Baġdâd und berichtete den Leuten von seiner Entdeckung; die baġdâder Gelehrten reisten denn auch massenhaft nach Ṣarîfûn, um die Traditionen des ʿAlî b. Ġaʿd von dem einzigen Manne zu holen, der dieselben noch aufbewahrte.[1]

Im Laufe der Zeit sinkt in Folge dieser Curiositätenkrämerei der Betrieb der Studienreisen vollends zum Sport herab. Ohne Verständniss für den Inhalt der Ueberlieferungen jagt man auf weiten Reisen der Erwerbung von Ḥadîthen nach, um sich dessen rühmen zu können und um im Isnâd von einigen bisher unbekannten Sätzen vorzukommen. Dass dies Unwesen im III. Jahrhundert bereits in voller Entfaltung begriffen war, können wir aus den oben (p. 138) mitgetheilten Angriffen der Rationalisten gegen die Traditionssammler ersehen. Ernste Theologen scheuten sich nicht, den Schwindel zu kennzeichnen, der von unwissenden Empfängern und raffinirten Ueberlieferern getrieben wurde, ein Unwesen, das im V. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreicht zu haben scheint. Aus diesem Jahrhundert sind uns Mahnrufe von zwei bedeutenden muhammedanischen Theologen erhalten, welche einen tiefen Einblick in die Verhältnisse des Traditionswesens zu jener Zeit gewähren.

Der eine ist Abû Bekr Aḥmed, genannt der Prediger von Baġdâd (st. 463), der zur Zeit des Verfalls seiner Wissenschaft sowohl in theoretischer als auch in praktischer Richtung sich berufen fühlte, der überhandnehmenden Leichtfertigkeit zu steuern. Von seiner praktischen Thätigkeit auf diesem Gebiete haben wir bereits oben (p. 154) ein Beispiel gesehen. Auf theoretischem Gebiete ist sein Werk „Al-kifâja fî maʿrifat uṣûl ʿilm al-riwâja“ ein Denkmal seines Eifers für die Reinigung des Ḥadîth.[2] In der Einleitung zu diesem Werke schildert er eingehend die Zustände der Ḥadîthwissenschaft zu seiner Zeit. Er erzählt uns, wie die Zeitgenossen nur das Aufhäufen von Ḥadîthen und das Niederschreiben ihrer Sammlung als Zweck betrachten, ohne dabei die Quellen zu prüfen, auf welche ihre Errungenschaften zurückgeleitet werden. „Sie begnügen sich vom Ḥadîth mit dem blossen Namen und werfen sich mit Eifer auf das Niederschreiben alles Zusammengebrachten. Sie sind aber dabei unwissende Bücherträger,[3] sie ertragen unsägliche Plagen, bereisen die entferntesten Länder, Mühe und Plage gelten ihnen nichts, sie sind immerfort im Anlangen und Aufbrechen begriffen, setzen ihr Leben und ihr Vermögen aufs Spiel, machen die furchtbarsten Schrecknisse durch, kommen in ihrer leiblichen Gesundheit herunter

1) Jâḳût III, p. 385.

2) In diesem Werke sind auch demselben vorangehende Monographien des Verfassers über verschiedene Fragen der Methodologie der Traditionswissenschaft angeführt.

3) vgl. oben p. 138.

und magern völlig ab, indem sie ihre ganze Zeit mit dem Bereisen der Länder zubringen, um nur hohe Isnâde zu erreichen. Dies ist alles, mehr wollen sie nicht erreichen. Da „tragen" sie denn von Leuten, deren Zuverlässigkeit nicht festgestellt ist, sie hören von Menschen, die man zur Zeugenaussage nicht zulassen möchte, sie holen ihre Beweise von Leuten, die nicht einmal selbst lesen können, was in ihren Heften geschrieben steht, die Methoden der Ueberlieferung nicht kennen und nicht einmal den Namen ihres eigenen Schejchs aussprechen können. Sie nehmen bewusst von offenbaren Sündern und Ketzern Ueberlieferungen an, wenn nur die Form gewahrt und das Isnâd recht hoch reichend ist. . . . Dies führt denn dazu, dass die Ketzer selbst die Gelehrten der früheren Generationen schmähen und dass sie den Weg der Angriffe gegen sie leicht finden". Noch weitläufiger wird die Verachtung geschildert, welche die Leute, die dem Ḥadîth infolge der Lächerlichkeit jener Reisenden Geringschätzung entgegenbringen, zuletzt auch gegen das gesammte Ḥadîthwesen empfinden.[1] Und auch die Richtung ihres Studiums kennzeichnet der Chaṭîb in den Worten: „Die meisten der Ṭalibî al-ḥadîth richten ihren Sinn vorwiegend auf das Fremdartige (al-ġarîb), nicht auf das allgemein Bekannte (al-mashhûr), sie hören am liebsten Befremdliches (al-munkar), nicht aber Anerkanntes (al-maʿrûf)".[2]

Noch lebhafter schildert diese Verhältnisse der jüngere Zeitgenosse des baġdâdischen Predigers, der vielerfahrene Al-Ġazâlî (st. 505). „Eine andere Art wissenschaftlicher Eitelkeit — so urtheilt er — ist die jener Menschen, welche alle ihre Zeit mit der Traditionswissenschaft zubringen, d. h. mit dem Hören von Traditionen und dem Sammeln der verschiedenen Varianten und weit zurückragender fremdartiger Isnâde derselben. Manche von ihnen haben die Ambition, die Länder zu bereisen, in persönlichen Verkehr mit den Schejchen zu treten, um dann sagen zu können: ich habe direct von X. oder Y. Traditionen übernommen, Z. wieder habe ich persönlich gesehen, und ich besitze auch Isnâde, wie sie kaum noch andere Leute besitzen. Diese Leute sind nur Textträger, sie wenden wenig Aufmerksamkeit dem Sinn und Inhalt des Ueberlieferten zu, darin ist ihr Wissen sehr mangelhaft; sie wollen nur überliefern, nichts anderes, und leben in dem Wahne, damit genug geleistet zu haben". . . . . Daraus folgt mancher lächerliche Umstand in der Bethätigung dieses angeblich directen Sammelns der Ḥadîthe. „Du siehst zuweilen Knaben im Hörsale des gelehrten Schejchs sitzen; die Tradition wird vorgelesen, der Schejch schlummert und der hörende Knabe spielt Kinderspiele. Aber er hat die Tradition beim Schejch gehört und darüber erhält er eine schriftliche Bestätigung, und wenn er aufwächst,

1) Chaṭîb Baġdâdî, Einleitung fol. 2ᵇ ff. 2) ibid. fol. 40ᵃ.

masst er sich das Recht an, die betreffende Tradition als Mittelglied in der Traditionskette weiter zu verpflanzen. Und auch die Erwachsenen, die Traditionen hören, sind oft nicht anderer Art und erfüllen die Bedingungen des richtigen Hörens nicht.... Wenn ein solches Hören zur Fortpflanzung der Worte des Propheten genügen sollte, so müssten auch Wahnsinnige, Kinder in der Wiege und andere bewusstlose Wesen, die zufällig beim Hersagen von Traditionen anwesend sind, als Traditionsvermittler anerkannt werden".[1]

Man kann aus diesen zeitgenössischen Schilderungen sich eine Vorstellung davon bilden, welches ergiebige Feld für Renommisten und Grosssprecher sich hier eröffnete. Hätte man sich die Mühe gegeben, wie ein Feind des Ibn Diḥja (st. 633) sich dies nicht verdriessen liess, bei jenen Schejchen anzufragen, von denen die von ihren Reisen Heimkehrenden Ḥadîthe anführten, so hätte man wohl häufig die Auskunft erhalten, die Ibrâhîm al-Sanhûrî von den vorgeblichen Schejchen des Ibn Diḥja erhielt: dass dieser niemals bei ihnen gewesen sei.[2] Wenn wir in Betracht ziehen, wessen die feindliche Kritik auf diesem Gebiete achtbare Gelehrte beschuldigt, so können wir daraus folgern, welche Kniffe man auf Grund von Erfahrungen in den Kreis der Möglichkeiten einbeziehen konnte. Dies zeigt uns z. B. Ibn al-Ǵauzî's Urtheil über die Reisen des ʿAbd al-Karîm al-Samʿânî aus Merw (st. 563), des Verfassers des Kitâb al-ansâb. Von diesem Gelehrten wird berichtet, dass er „viel Ḥadîth hörte, grosse Reisen unternahm, um dieselben aufzusuchen, er hörte auch mehr, als je ein anderer gehört hatte. Er bereiste wiederholtemal ganz Transoxanien und Chorâsân, die Gebirgsdistricte, Iṣfahân, ʿIrâḳ, Mosul, Al-Ǵazîra, Syrien und viele andere Länder.... Er legte auch eine Liste seiner Schejche, jener Männer, bei denen er Traditionen hörte (Mashjacha)[3] an; ihre Zahl übersteigt die Viertausend".[4] Der Histo-

---

1) Al-Ġazâlî, Iḥjâʾ III, p. 374—376.

2) Ẓâhiriten p. 178.

3) Ueber die Anlage solcher Listen, Mashjacha oder Thabt, Landberg im Amîn'schen Katalog nr. 40, Ahlwardt, Berliner Katalog I, p. 54; man nennt dieselben auch Muʿǵam al-Shujûch, Sprenger, ZDMG. X, p. 15 unten. Für den Umfang solcher Listen kann als Beispiel dienen Al-Kutubî, Fawât al-wafâjât II, p. 130, das Thabt des Ḳâsim b. Muḥammed al-Ishbîlî (st. 739) umfasste 24 Bände, vgl. Maǵmûʿ iǵâzât wathubût, Ahlwardt's Verzeichniss der Landberg'schen Sammlung arab. Handschriften (Berliner königl. Bibliothek) nr. 75 = Berliner Katalog I, p. 92, nr. 288. vgl. auch die in ZDMG. VIII, p. 579, 1 verzeichneten Hschrr. der Leipziger Universitätsbibl. Mashjacha-werke mit Bezug auf den Umfang der von einer Autorität umfassten Ueberlieferungen (masmûʿât) würden zuweilen von Späteren verfasst, so verfasst der Ḳaḍî ʿIjâḍ die Mashjacha anderer Leute, Jâḳût III, p. 529 ult. IV, p. 37 penult.

4) Ibn al-Athîr XI, p. 134 ann. 563.

riker, dem wir die eben angeführte Notiz über Al-Samʿânî entnehmen, fügt den biographischen Daten folgende Bemerkung hinzu: Abû-l-Faraġ ibn al-Ġauzî (st. 597), der sich in einigen seiner Werke mit der Brandmarkung von Fälschern und Fälschungen abgiebt, sagt von diesem Gelehrten, dass er in Baġdâd einen Schejch bei der Hand nahm, mit ihm auf das jenseitige Ufer des Flusses Nahr ʿÎsâ hinüberging und dann nach seiner mit ihm gepflogenen Unterredung verkündete: Der Schejch N. hat mir in Mâ warâ-l-nahr (jenseits des Flusses, gewöhnliche Benennung Transoxaniens) tradirt etc. Ibn al-Athîr nennt diese Bemerkung des Kritikers eine geschmacklose Verdächtigung, da Al-Samʿânî nachgewiesenermaassen im richtigen Mâ warâ-l-nahr wirklich gewesen ist und sich den Umgang mit allen dort lebenden grossen Traditionsgelehrten zu Nutze gemacht hat; er habe es gar nicht nöthig gehabt, in Baġdâd die ihm zugemutheten Schwindeleien zu betreiben. Sein Verbrechen in den Augen des parteiischen Ibn al-Ġauzî bestehe darin, dass jener Shâfiʿite sei, während er selbst sich an eine andere Autorität (Ibn Ḥanbal) hält und niemand als die ḥanbalitischen Gottvermenschlicher[1] Gnade vor ihm finden.[2]

Wie wir nun immer über die Anklage des Ibn al-Ġauzî denken mögen, so kann sie uns jedenfalls als lehrreiche Andeutung dafür dienen, dass zu jener Zeit hinsichtlich der Traditionsreisen und der von denselben heimgebrachten Ausbeute sowohl in formeller als auch in materieller Beziehung viel Schwindel und lügenhafte Prahlerei vorgekommen sein mag. Gar mancher Abû Zejd al-Sarûġî wird auf abenteuerlichen Bettelreisen den Ḥadîth-sammler und -verbreiter vorgestellt haben.

IV.

Das VI. Jahrhundert führte in das wissenschaftliche Leben der muhammedanischen Welt eine Institution ein, welche berufen gewesen wäre, jene Ṭalabreisen, von deren Tendenz und deren Auswüchsen wir bisher gesprochen haben, in den Hintergrund zu drängen. Es gab bisher keine besonderen Schulen für die Ḥadîthwissenschaft. Der systematische Unterricht war zumeist auf das praktische Fiḳh und seine Maḏâhib gerichtet, das Ḥadîth musste man auf Reisen erwerben. Die allererste Specialhochschule für Ḥadîthwissenschaft (Dâr al-ḥadîth) verdankte im VI. Jahrhundert ihre Errichtung dem frommen Sinn des Nûr al-dîn Maḥmûd b. Abî Saʿîd Zengî (st. 569), der in Damaskus seinen Namen durch die Gründung der Nûrijja-

1) vgl. ZDMG. XLI, p. 63.

2) Ibn al-Athîr ist überhaupt nicht gut auf Ibn al-Ġauzî zu sprechen, wie man X, p. 244, 256. XI, p. 167. XII, p. 71 ersehen kann; auch in der letzterwähnten Stelle macht er ihm den Vorwurf der parteilichen Gehässigkeit gegen Nichtḥanbaliten.

academie verewigte, welche die Bestimmung hatte, ein Dâr al-ḥadîth, eine Fachhochschule für Traditionswissenschaft zu sein. Der Verfasser der Monographie der alten Chalifenresidenz, Ibn ʿAsâkir, wurde berufen, der neuen Hochschule durch den Ruhm seiner Gelehrsamkeit Glanz zu verleihen.[1] Kaum einige Jahrzehnte später regte die Stiftung Nûr al-dîn's den Ejjûbidenfürsten Al-malik al-kâmil Nâṣir al-dîn in Aegypten zur Nachahmung an; im Jahre 622 errichtete er in Kairo nach dem Muster der Damascener Schule ein Dâr al-ḥadîth, als dessen erster Professor der ehemalige Lehrer des Fürsten, Abû-l-Chaṭṭâb ibn Diḥja berufen wurde. Nach kurzer Blüthe verfiel aber diese Anstalt infolge der politischen Zustände, welche dem Fortbestande solcher Anstalten nichts weniger als günstig waren. Im IX. Jahrhundert sass, wie uns Al-Maḳrîzî in einem nach aller Wahrscheinlichkeit durch parteiliche Befangenheit getrübten Urtheile[2] berichtet, auf dem Katheder des Ibn Diḥja „ein Jüngling, der mit einem Menschen nur die äussere Form gemein hatte und von dem Vieh nur durch die Sprachfähigkeit unterschieden werden konnte; so ging es einige Zeit, bis dass die Vorträge an dieser Schule so gut wie gänzlich aufhörten".[3] Vier Jahre nach der Madrasa Kâmilijja (626) ersteht auch in Damaskus wieder ein neues Dâr al-ḥadîth, die Madrasa Ashrafijja,[4] deren Thätigkeit durch die Berufung des Ibn al-Ṣalâḥ al-Shahrzûrî, Verfassers einer vielgelesenen Einleitung in die Traditionswissenschaften,[5] inaugurirt wurde. Auch Al-Nawawî gehörte zu den Professoren dieser Academie.

---

1) Wüstenfeld, Die Academien der Araber und ihre Lehrer p. 69. Einer Mittheilung des Herrn Hartwig Derenbourg entnehme ich die Notiz, dass ʿAbd al-Bâsiṭ (Hschr. der Pariser Nationalbibliothek Supplém. arabe nr. 2788, fol. 4[b]) die Lehrer dieser Hochschule bis zu seiner Zeit aufzählt.

2) Zur Zeit des Maḳrîzî lebte Kamâl al-dîn b. Muḥammed (st. 874), gewöhnlich Imâm al-Kâmilijja genannt (vgl. Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 77, 31. 602, 8), der in der religiösen Literaturgeschichte als Verfasser eines Commentars zu dem Minhâǧ al-uṣûl des Bejḍâwî bekannt ist; Handschriften dieses Werkes sind im Kairoer Katalog II, p. 248 f. verzeichnet.

3) Al-Maḳrîzî, Chiṭaṭ II, p. 375.

4) Wüstenfeld l. c.

5) Unter dem Titel ʿUlûm al-ḥadîth (H. Ch. IV, p. 249). Handschriften dieses Werkes im British Museum, Katalog nr. 1597. 1598 (p. 721[b] f.), Universitätsbibliothek St. Petersburg nr. 120 u. d. T. Uṣûl al-ḥadîth (Baron v. Rosen). Wie beliebt und wie vielfach benutzt dieses isagogische Werk war, dafür ist das beste Zeugniss der Umstand, dass man dasselbe zum Gegenstand eingehender Studien machte und daraus wiederholt Compendien, ja sogar versificirte Bearbeitungen verfasste. Diese Literatur behandelt in eingehender Weise Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 6 ff. nr. 1037—1048, vgl. p. 16 ff. nr. 1064—1068. Einen Auszug von ʿAlâ al-dîn al-Bâǧî (st. 714) erwähnt Al-Kutubî, Fawât al-wafajât II, p. 75, das Compendium

Von langer Dauer war keine dieser Ḥadîth-hochschulen;[1] sie konnten ja nur der Wissenschaft des Islam dienen, für den Erwerb war das Fiḳhstudium, durch welches man zu öffentlichen Aemtern und Functionen abgerichtet wurde. Aber auch den Tausenden von Traditionsbeflissenen genügten solche Hochschulen nicht. Sie waren nicht geeignet, den Heisshunger der Ṭâlibîn nach selbsteigenem Zusammentragen des geheiligten Materials zu befriedigen. Da musste man von Hunderten von Schejchen gehört haben; dies konnten die Dâr al-ḥadîth mit ihren berühmten Professoren nicht ersetzen. So sind denn diese einst berühmten Unterrichtsstätten eingegangen, der Geist des spätern Islam besass nicht die lebende Kraft, sie zu erhalten und aus ihnen Nutzen zu ziehen.[2]

V.

In diesem Zusammenhange haben wir noch einige Worte über das Iǵâza-wesen im Islam zu sprechen, eine Einrichtung innerhalb des literarischen Lebens, welche sowohl hinsichtlich ihrer normalen Gestaltung als auch hinsichtlich ihrer Auswüchse eine Specialität der muhammedanischen Gesellschaft ist und keine Analogie in irgend einem andern Kreise findet. Im allgemeinen können wir diesbezüglich auf die durch Sprenger zusammengetragenen Materialien und die daran geknüpften Ausführungen[3] verweisen. Einen weiten Blick auf das Iǵâza-wesen ermöglicht jetzt am besten das grosse Material, welches die kgl. Bibliothek in Berlin auf diesem Gebiete des muhammedanischen Studienlebens vereinigt, und die lehrreiche Bearbeitung, welche Ahlwardt diesem Theile der Berliner Sammlung in einem besondern Buche seines „Verzeichnisses“ unter dem Titel „Studiengang und Lehrbriefe“ hat angedeihen lassen.[4]

---

von Badr al-dîn al-Kinârî (st. 733) Hschr. Brit. Mus. nr. 191, II, von ʿImâd al-dîn ibn Kathîr (st. 774), Houtsma's Catalogue Brill 1889, p. 132, nr. 782; die versificirte Bearbeitung vom syrischen Ḳâḍî al-ḳuḍât Muḥammed b. Saʿâda (st. 693) ibid. p. 182, von ʿAbd al-Raḥmân al-Kurdî (st. 806) bei Wüstenfeld l. c. p. 103. Al-Muǵalṭâ'î (st. 762) schrieb verbessernde Glossen unter dem Titel Iṣlâḥ Ibn al-Ṣalâḥ, woran sich Studien späterer Gelehrten anschliessen (Hschr. Brit. Museum nr. 1598).

1) Ausser den oben erwähnten Duwur al-ḥadîth gab es noch verschiedene andere in Damaskus; man findet ein Verzeichniss derselben in Michael Meschâka's Cultur-Statistik von Damaskus, übersetzt und bearbeitet von Fleischer, ZDMG. VIII, p. 356 = Kleinere Schriften III, p. 318. Die meisten derselben sind jedoch ganz unbedeutend und haben keine wesentliche Spur in der Geschichte der muhammedanischen Wissenschaft hinterlassen.

2) vgl. Kremers Aegypten II, p. 275. 3) ZDMG. X, p. 9 ff.

4) Bd. I, p. 54—95, vgl. auch Houtsma, Catalogue Brill 1889, p. 134 ff. nr. 795—805.

In der Iǵâza haben sich jene auf das Erlangen von Ḥadîthen begierige Muhammedaner, denen das Unternehmen grosser Reisen unthunlich schien, oder welche, wenn sie auch die Ṭalab-reise unternahmen, den zur unmittelbarn Uebernahme der Ḥadîthe nöthigen längern Aufenthalt am Wohnorte des „Trägers" der Ḥadîthe auszuführen nicht im Stande waren, ein Surrogat geschaffen, welches ihnen ermöglichen sollte, ohne jenen längern unmittelbarn Verkehr mit dem Schejch von demselben Ḥadîthe übernehmen und im Anschluss an seinen Namen verbreiten zu können. Sie erwerben nämlich von dem Schejch für ein von ihm empfangenes oder gar ihm nur vorgelegtes Heft, welches seine Ueberlieferungen enthalten soll, die Erlaubniss (iǵâza)[1] der Weiterverbreitung in demselben Sinne, als ob sie den Inhalt in unmittelbarem mündlichen Verkehr von ihm übernommen hätten. Ein Uebergang vom Uebernehmen der Traditionen durch lebendige mündliche Mittheilung zur Iǵâza ist in jener Art der Mittheilung vermittelt, welche man Munâwala (Ueberreichung) nennt. Statt einer Definition dieser Art der Traditionsübernahme wollen wir ein Beispiel für dieselbe anführen, welches die charakteristische Eigenthümlichkeit der Munâwala in sich schliesst. Mâlik b. Anas pflegte seinen Schülern und Zuhörern eine Sammlung von niedergeschriebenen Texten, die er zusammenband, vorzulegen und ihnen zu sagen: Hier sind die Texte, die ich niedergeschrieben, richtiggestellt und im Anschluss an meine Vorgänger verbreitet habe; so verbreitet denn dieselben weiter in meinem Namen. Er erlaubte ihnen vor Traditionen, die sie auf diese Weise empfangen, die Formel ḥaddathanâ zu gebrauchen, als ob ihnen diese Ueberlieferungen von Wort zu Wort mündlich mitgetheilt worden wären.[2] Mâlik war mit dieser Auffassung der Traditionenvermittlung zu seiner Zeit nicht vereinzelt. Von dem Vorgänger des Abû Jûsuf im Richteramte, Abû Bekr ibn Abî Sabra (st. 162), wird berichtet, dass er für Ibn Ǵurejǵ eintausend guter Traditionen, die er besass, abschrieb, und ohne dass dieselben durch den einen oder den andern vorgelesen worden wären, durfte sie Ibn Ǵurejǵ mit der Formel ḥaddathanâ weiterverbreiten.[3] Die volle Gültigkeit der Munâwala scheint in alten Zeiten nicht allgemein aner-

1) Der Verfasser des Muǵmal fî-l-luǵa, Abû-l-Ḥusejn ibn Fâris, bietet eine gekünstelte Erklärung dieses Terminus (mitgetheilt bei Chaṭîb Baġdâdî fol. 85ᵃ = Taḳrîb fol. 49ᵇ), indem er ihn als Metapher erklärt: istaǵaztuhu wa'aǵâzani = ich habe von jemand Wasser (vgl. ǵawâz al-mâ') zur Tränkung meines Viehes und meines Feldes verlangt und er hat mich mit Wasser versorgt; der Ṭâlib al-'ilm verlangt in demselben Sinne die Mittheilung von Traditionen und der Besitzer derselben „tränkt" ihn gleichsam damit.

2) Anmerkungen zu Ibn Hishâm II, p. 115.

3) Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 246.

kannt gewesen zu sein, denn Al-Buchârî[1] fühlt sich noch veranlasst, die Vollgültigkeit derselben in einem besondern Paragraphen seiner Sammlung durch die Sunna der ältesten Zeit zu rechtfertigen.

Die Iǵâza geht über die Liberalität der Munâwala einen Schritt hinaus. Bei jener ist nicht einmal die persönliche Anwesenheit des Empfängers und die körperliche Uebergabe der abgeschriebenen Texte durch den Râwî erforderlich.[2] In den älteren Zeiten war die später sich entfaltende Zügellosigkeit des Iǵâza-wesens noch nicht durchgedrungen; man forderte mindestens das persönliche Erscheinen des Uebernehmers. Wie dies im II.—III. Jahrhundert geschah, zeigt uns folgende Darstellung. In Cordova lebte damals der als Faḳîh Andalusiens geltende ʿAbd al-malik b. Ḥabîb al-Sulamî aus Elvira (st. 238), Commentator des Muwaṭṭaʾ, unter dessen ausgezeichneten Schülern auch Baḳî[3] b. Machlad[4] al-Ḳurṭubî genannt wird. Die Weise, auf welche dieser Ibn Ḥabîb in den Besitz seiner Traditionskunde gelangte, kennzeichnet der auf ihn bezügliche Ausspruch des Ibn Waḍḍâḥ: „ʿAbd al-malik b. Ḥabîb suchte mich auf und brachte eine Ladung von Büchern mit, welche er mir mit den Worten vorlegte: 'Dies ist, was du in der Wissenschaft geleistet hast. Ertheile mir die Iǵâza, alles dies weiter zu lehren!' Ich that ihm den Gefallen; aber persönlich hat er nie einen Buchstaben von mir gehört und ich habe ihm auch nie etwas mündlich vorgetragen".[5] Im IV. Jahrhundert war es nicht mehr allgemein als nöthig befunden, für den Empfang einer Iǵâza persönlich zu erscheinen. Sonst hätte Abû Ḏarr al-Harawî (st. 434) nicht sagen können: „Wäre die Iǵâza gültig, so würde das Reisen (al-riḥla) nutzlos sein".[6] Ein Lehrer dieses Abû Ḏarr, der saragossaner Gelehrte Walîd b. Bakr al-Ġamrî (st. 392) fühlte sich veranlasst, eine Schrift zu Gunsten der Zulässigkeit der Iǵâza als Form der Traditionsverbreitung zu schreiben.[7]

---

1) B. 'Ilm nr. 8.

2) Ibn Bashkuwâl p. 557, 6 v. u.: „Ich verkehrte mit ihm in Bona und er überreichte mir (nâwalanî) seinen Commentar zum Muwaṭṭaʾ. Später schrieb ich ihm aus Toledo und er ertheilte mir wiederholt die Iǵâza (aǵâzanî) für dies Werk; er hatte nämlich nach unserer Begegnung verschiedenes hinzugefügt". Nâwalanî = persönliche Uebergabe, aǵâzanî = die Uebergabe in absentia. Das Beispiel ist aus dem Anfang des V. Jahrhunderts (405).

3) Das Taḳî der Ausgabe ist an mehreren Stellen des Textes und im Namenregister in Baḳî zu verändern.

4) Bei dieser Gelegenheit möge das Muchallid in meinen Ẓâhiriten p. 115 corrigirt werden.

5) Jâḳût I, p. 349.

6) Ibn Bashkuwâl p. 201.

7) Al-Maḳḳarî I, p. 714, 4.

In diesem Stadium beginnt das Iǵâzawesen bereits völlig das in weiten Reisen zu den Schejchen geübte Ṭalab zu ersetzen. Und in der That gilt im V. Jahrhundert die Iǵâzaertheilung in absentia als völlig berechtigt und dem Simâ', dem unmittelbarn „Hören", als völlig gleichgeachtet.[1] Der von uns schon erwähnte Prediger von Baġdâd, ein Mann, der gewiss nicht leichtsinnig mit den Traditionen des Propheten umging, kann bereits die Liberalität im Iǵâzawesen als unbestrittene Thatsache erwähnen: „Im Sinne dieser Auffassung — sagt er — haben wir gesehen, dass alle unsere Schejche abwesenden Kindern (lil'aṭfâl al-ġujjab) die Iǵâza ertheilten, ohne auch nur nach ihrem Alter zu fragen oder sich die Ueberzeugung zu verschaffen, dass dieselben das genügende Verstandesvermögen (tamjîz) besitzen. Allerdings haben wir nicht gesehen, dass sie noch ungeborenen Kindern die Iǵâza ertheilt hätten, obwohl jemand, der auch soweit gegangen wäre, dies letztere zu thun, im Sinne der Analogie gar nicht uncorrect gehandelt hätte".[2] Man ist versucht, diese letzteren Worte als Ironie gegen die überhandnehmende Zügellosigkeit aufzufassen. Selbst die bedeutendsten Männer des Islam figuriren von dieser Zeit ab sowohl als Iǵâzaertheiler als auch als Empfänger derselben in absentia. In dieser Weise erhielt Ḳâḍî ʿIjâḍ (st. 544)[3] die Iǵâza bezüglich des Werkes des Abû Bekr al-Tartûshî (st. 520, Verf. des Sirâǵ al-mulûk)[4] und Abû Ṭâhir al-Silafî ersucht von Alexandrien aus den in Mekka lebenden Al-Zamachsharî, in mehreren Sendschreiben an denselben, um ein Iǵâza-diplom bezüglich seiner sämmtlichen Werke.[5] Der Vater des Ibn Challikân (VII. Jahrhundert) schreibt nach Chorâsân an Al-Mu'ajjad al-Ṭûsî, um von diesem Gelehrten eine Iǵâza für seinen Sohn zu erwirken.[6] Es finden sich bei diesem Fortschritt der Iǵâza-institution Leute, welche auf diese Weise empfangenes Material ohne besondere Bemerkung mit der Formel ḥaddathanâ weiter überliefern.[7]

---

1) Al-Fâzî, der Muḥaddith Iṣfâhân (st. 532) Ṭab. Ḥuff. XV, nr. 42. Gewissenhafte Tradenten machen allerdings den Umstand, dass sie oder ihr Gewährsmann eine Mittheilung bloss auf dem Wege der Iǵâza erhielten, im Isnâd ersichtlich: achbaranî N. iǵâzatan. Abû-l-Faraǵ al-Iṣfahânî hält diese scrupulosere Angabe selbst in seinen historischen Daten strenge ein. Aġ. VII, p. 114, 12. 118, 3. 119, 12. 23 u. a. m.

2) Chatîb Baġdâdî fol. 89a.

3) Es ist bemerkenswerth, dass derselbe die Zulässigkeit der Iǵâza-ertheilung in absentia auch theoretisch verhandelt. Ahlwardt, Berl. Katalog II, nr. 1036, p. 6.

4) Al-Maḳḳarî I, p. 519.

5) Ibn Challikân nr. 721 (VIII, p. 71 Wüstenfeld).

6) ibid. nr. 762 (ed. Wüstenfeld IX, p. 43).

7) Abû-l-Chaṭṭâb ibn Diḥja (st. 633) in Ṭab. Ḥuff. XVIII, nr. 16.

Der Werth, den man auf das Erlangen von Iǵâza's legte, führte diejenigen, welche um dieselben angegangen wurden, leicht auf den Gedanken, die Ertheilung solcher Erlaubniss zum Mittel des Gelderwerbes zu machen. Die materielle Verwerthung und Ausbeutung der religiösen Wissenschaft wird zwar theoretisch verpönt (vgl. oben p. 182); aber das öftere Auftreten der Frage ist ein starker Beweis dafür, dass die Iǵâza-ertheiler sich nicht abhalten liessen, für das bei ihnen erstrebte ideelle Gut klingende Belohnung einzuheimsen. Im VII. Jahrhundert war Mauhûb al-Ǵazarî (st. 675) veranlasst, in seiner Fetwâsammlung eine eigene Untersuchung darüber zu führen.[1]

Wir haben aus einigen der oben angeführten Beispiele sehen können, dass die Iǵâza nicht nur für Ḥadîthe, sondern auch für abgeschlossene literarische Werke gesucht und ertheilt wurde. Es bildet dabei keinen Unterschied, ob das betreffende Buch in die Klasse der religiösen oder der profanen, z. B. der philologischen Literatur gehörte.[2] Auch hinsichtlich der Bücher haben sich die Bedingungen der Weiterverbreitung unter denselben Formen gestaltet, welche bezüglich des Ḥadîth-wesens gebräuchlich waren. Ein Buch, das man sich nicht in Form directer Ueberlieferung durch competente Mittelglieder, deren Kette bis zum Verfasser zurückreicht, zu eigen gemacht hat, besitzt man nur als wiǵâda:[3] man hat es vorgefunden, aber nicht in authentischer Form gehört und aufgenommen. Die Bücher haben darum — wie wir dies an guten arabischen Handschriften von welcher Gattung immer, tagtäglich erfahren können — ebensolche Sanad's, wie die Ḥadîthe; in jeder bessern alten Handschrift findet man Vermerke über die Liste von Lehrern und Hörern, durch deren ununterbrochene Vermittelung der vorliegende Text vom Verfasser bis auf den jeweilig letzten Besitzer oder Benutzer des Werkes gelangt ist. Auch dies bot demnach Gelegenheit für die Entfaltung des Iǵâza-sportes. Im Laufe der Zeit gehörte es zu den Ruhmestiteln eines rechten gebildeten Muslim, eine Unmasse von Iǵâza's von allen erdenklichen Verfassern, sowohl hinsichtlich der eigenen Werke der letzteren, als auch solcher Werke, für die sie selbst directe oder vermittelte Iǵâza's inne hatten, zu besitzen. Aus einfachen Anfängen[4] entwickelt sich eine eigene Iǵâza-poesie; man drückte in gekünstelten Versen die „Erlaub-

1) Al-Sujûṭî, Itḳân I, p. 139.

2) Beispiele für solche Iǵâza's in Thorbecke's Einleitung zu Durrat al-ġawwâṣ p. 14, 7, Derenbourg's Ausgabe des Kitâb al-i'tibâr von Usâma b. Munḳiḏ p. 168 (dazu die Correctur Landbergs, Critica arabica II, p. 56), oder Hschr. der Leidener Bibl. nr. 1890 (7), Catalog. IV, p. 95 Iǵâza für Ṣaḥîḥ Muslim.

3) vgl. Sprenger, Journ. of Asiat. Soc. of Bengal. 1856, p. 53.

4) Solche Poëme sind bereits im IV. Jahrhundert allgemein üblich; Chaṭîb Baġdâdî fol. 96a f. theilt ein solches nazm mit der Jahreszahl 325 mit.

niss“ aus, die man jemandem zur Weiterverbreitung der Werke des Muǵîz ertheilt.[1]

Dies reicht bis in die neueste Zeit hinein, und wie die weitesten Kreise des Islam von solcher Iǵâza-sehnsucht ergriffen sind, zeigt z. B. die Notiz, dass der Emîr von Waregla sich vom Reisenden Al-ʿAjâshî, der im Jahre 1073 d. H. sein Gebiet durchreiste, eine Iǵâza ausstellen liess.[2] Es ist leicht begreiflich, dass je mehr die Formel der Iǵâza zur Bedeutungslosigkeit herabsank, desto weniger Scrupulosität in Bezug des Kreises obwaltet, auf welchen ihre Geltung ausgedehnt wird. Der Reisende ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulûsî ertheilt dem Muftî von Ṣejdâ' eine Iǵâza nicht nur hinsichtlich seiner sämmtlichen bereits erschienenen Werke, sondern mit Bezug auf alles, was nachher von ihm erscheinen würde; und um dieselbe Zeit wurde bereits auch die Frage ernstlich verhandelt, wie es mit einer Iǵâza zu halten sei, welche nicht in wachendem Zustand, sondern im Traum ertheilt wird.[3] Will man das Iǵâzawesen bis auf unsere Zeit herab verfolgen, so möge man die Liste der Werke vergleichen, für welche unser Zeitgenosse Al-Baǵamaʿwî sich Iǵâza's zu verschaffen strebte und wusste. Er hat darüber ein eigenes Buch verfasst, welches er auch drucken liess.[4]

---

1) Beispiele findet man bei Al-Maḳḳarî I, p. 628, 715, 743 ff. Ein interessantes Specimen einer allgemeinen unumschränkten Iǵâza in Versen findet sich am Schlusse der Hschr. D. C. der Leipziger Universitätsbibliothek nr. 262, vgl. noch Nicoll-Pusey, Catalog. Oxon. p. 393 zu nr. 398. Proben für gewöhnliche Iǵâza's in Prosa finden sich häufig, z. B. Chizânat al-adab I, p. 13, Meursinge's Tabaḳât al-mufassirîn p. 79.

2) Voyage d'El-'Ajâshî trad. Berbrugger p. 54.

3) ZDMG. XVI, p. 664. 666 nr. 66.

4) Kairo 1298 (Catal. period. Brill nr. 404).

Siebentes Kapitel.

Die schriftliche Aufzeichnung des Ḥadîth.

I.

Wir haben uns bisher mit dem Ḥadîth vorwiegend als Gegenstand der Ueberlieferung beschäftigt. Bevor wir nun daran gehen, dasselbe als Gegenstand der Literatur in Betracht zu ziehen, wollen wir einige Bemerkungen über die schriftliche Aufbewahrung des Ḥadîth (kitâbat al-ḥadîth) im allgemeinen vorangehen lassen.

Nach Analogie des jüdischen religiösen Schriftthums — schriftliches und mündliches Gesetz — mit der in demselben herrschenden Anschauung von einem Verbot, das letztere der Schrift zu übergeben,[1] hat man sich lange Zeit in die falsche Vorstellung eingelebt, dass auch in der alten Generation des Islam die Meinung vorherrschte, dass zur schriftlichen Aufzeichnung ausschliesslich und allein der Koran bestimmt war, und dass neben demselben das Ḥadîth als mündliche Lehre einhergehen sollte, dessen schriftliche Abfassung von den Begründern desselben nicht in Aussicht genommen worden war. Diese irreleitende falsche Analogie, welche auch eine Reihe anderer fehlerhafter Vorstellungen im Gefolge hatte, hat sich einer gründlichern Untersuchung des Ḥadîthwesens als völlig unhaltbar erwiesen. Sprenger hat in seinem Versuche (1856) über „das Traditionswesen bei den Arabern“ eine grosse Fülle von Materialien an die Hand gegeben, welche den Aberglauben von der ursprünglichen Bestimmung des Ḥadîth zur Mündlichkeit aus der Welt zu schaffen geeignet waren.

Allerdings hatte diese unrichtige Vorstellung viele theoretische Vertreter unter den Muhammedanern selbst, welche — im Gegensatz zu den ihnen bekannten Thatsachen — ein theologisches Interesse an derselben hatten. Zur Festsetzung derselben trugen die alten Ra'j-schulen wesentlich bei

1) s. darüber Leop. Löw, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden II, p. 132. Nehem. Brüll, „Die Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als Schriftwerkes“ Jahrb. für jüd. Gesch. u. Lit. II (1876).

mit ihrem Bestreben, in der freien Ausbildung des Gesetzes durch je weniger leges scriptae behindert zu sein. In diesem Kreise hat man denn auch verschiedene die Ansicht der Angehörigen desselben unterstützende Erzählungen[1] erdichtet, unter welchen eine Scene am Sterbebett des Propheten, in welcher ihre Auffassung klar zu Tage tritt,[2] am meisten hervorragt. Allgemein verbreitet und zu allen Zeiten anerkannt kann man diese Betrachtungsweise nicht nennen. Sonst hätten ja die Muhammedaner nicht Berichte aus alten Zeiten überliefert, aus welchen geradezu ersichtlich ist, dass der Prophet einige ausserkoranische Satzungen selbst niederschrieb und dass man andererseits sehr früh begann, ausserkoranische Aussprüche des Propheten aufzuzeichnen. Schon die Zeitgenossen Muhammeds lässt man damit beginnen. Abû Hurejra sagt einmal: Niemand kann dem Propheten mehr Ḥadîth nachsagen als ich, es sei denn ʿAbdallâh b. ʿAmr b. al-ʿÂṣî, denn dieser schrieb nach,[3] ich aber schrieb nicht nach.[4]

Solche Nachrichten beweisen, dass die Aṣḥab al-ḥadîth die Annahme nicht von sich wiesen, dass schon in den ältesten Zeiten Aussprüche des Propheten niedergeschrieben worden seien. Und in der That haben wir im ersten Kapitel (p. 9 f.) eine Reihe von Angaben über die Existenz von Traditionen-Ṣaḥîfa's einiger „Genossen" betrachten können. Wie es immer um den literarhistorischen Werth dieser der Controle sich entziehenden Angaben stehen möge, wird die Annahme kaum abzuweisen sein, dass das Schreiben der Ḥadîthe bereits im ersten Jahrhundert als völlig unbedenklich erschien, da wir demselben am Ende dieses Jahrhunderts als fester unbestrittener Uebung begegnen. Dass in den Zeiten des Zuhrî die Ueberlieferung auf Grund geschriebener Hefte als etwas Selbstverständliches galt, haben wir anderer Gelegenheit bereits oben p. 38 sehen können. Ohne für die folgende Erzählung historischen Charakter zu beanspruchen, darf in diesem Zusammenhange der Bericht mindestens registrirt werden, dass Al-Zuhrî, von dem man das vielseitigste Interesse für die verschiedenen Zweige der damaligen Kenntnisse rühmt,[5] sich immerfort mit einer Masse von Kutub

1) Der Verpönung des Niederschreibens der gesetzlichen Normen dient auch ein im Muwaṭṭaʾ II, p. 374 überlieferter Bericht, wonach ʿOmar ein Gesetz, das er niedergeschrieben hatte, auslöschen liess mit den Worten: lau radijaka Allâh aḳarraka.

2) Ẓâhiriten p. 95.

3) Man hat auf ihn insgesammt 700 Traditionen zurückgeführt, von denselben finden sich in beiden Ṣaḥîḥen nur 17, bei B. allein 8, bei M. allein 20, also von 700 Traditionen höchstens 45 von einigermaassen — wenn auch nur formell — erträglicher Glaubwürdigkeit.

4) Tahḏîb p. 361 unten.

5) Darauf deutet der Ausspruch des Ibn Abî Zinâd: Wir schrieben nur Sunna auf, aber Al-Zuhrî schrieb alles auf; wenn man einer Auskunft bedurfte, so konnte

umgab und dass er in dieser Umgebung Freunde und Familie vernachlässigte, so sehr, dass der Ehefrau dieses Bücherwurmes die bezeichnende Bemerkung nacherzählt wird: Fürwahr, lieber Mann, diese Bücher ertrage ich schwerer, als drei Nebenfrauen.[1] Wenn wir aus älterer Zeit von Kutub (Büchern) hören, so ist gewiss nicht an Bücher in literarischem Sinne zu denken. Man versteht darunter Scripta, überhaupt Aufzeichnungen, vielleicht Collectaneen, Sammlungen einzelner Sprüche, die der pietätsvolle Muhammedaner zu verschiedenen Zeiten gehört und zum Privatgebrauch der grössern Pünktlichkeit wegen schriftlich aufbewahrte.[2] Ohne die Ḥadîthe persönlich zu hören oder vorzulesen, pflegte man den Inhalt einer Ṣaḥîfa einfach schriftlich zu übernehmen und denselben als vollgültiges überliefertes Material zu behandeln.[3] Solche Kutub waren es auch, welche ʿAbdallâh b. Lahîʿa (st. 174 in Aegypten) angesammelt hatte und deren Verlust durch eine Feuerkatastrophe in den muhammedanischen Berichten so sehr bedauert wird, da die nach dieser Katastrophe erflossenen Mittheilungen ʿAbdallâh's, welche sich nicht mehr auf schriftliche Grundlagen stützen konnten, nicht mehr jenen Grad der Glaubwürdigkeit besitzen, wie jene, welche auf die verloren gegangenen Collectaneen gestützt waren.[4] Mâlik b. Anas unterrichtete seine Schüler aus geschriebenen Texten; der Hörer las dieselben und Mâlik machte corrigirende und erläuternde Bemerkungen.[5] Mit der Zeit wird der Ausdruck: „schreibe ihm nach" gleichbedeutend mit: er ist ein zuverlässiger Gewährsmann.[6]

II.

Nichtsdestoweniger kann aber nicht in Abrede gestellt werden, dass trotz der allgemein durchgedrungenen Praxis das Niederschreiben der Ḥadîthe seine Gegner hatte. Dieser Widerwillen gegen das Schreiben hat aber nicht von allem Anfang vorgeherrscht, sondern ist die Folge später entstandener Vorurtheile. ʿAbd al-Raḥmân b. Harmala al-Aslamî (st. 145) musste eine

---

ich mich stets überzeugen, dass er das umfassendste Wissen unter den Menschen besitze. Al-Ǵâḥiẓ, Bajân fol. 132ᵃ.

1) Abulfeda, Annales I, p. 456.

2) Man vgl. viele Daten bei Sprenger, Mohammad III, p. XCIV ff.

3) Ibn Ḳutejba p. 246, 8 mit Bezug auf die erste Hälfte des II. Jahrhunderts.

4) Tahḏîb p. 365.

5) Ein Beispiel findet man bei Muslim III, p. 297. M. übernimmt von Jaḥjâ b. Jaḥjâ eine Mittheilung, die dieser von Mâlik auf dem Wege des Vorlesens (der Schüler las) erhalten; dieselbe Mittheilung, welche Mâlik im Muwaṭṭaʾ IV, p. 60 niedergeschrieben hat.

6) Mâlik b. A. bei Al-Tirmiḏî I, p. 326, 7, vgl. II, p. 261, 3.

besondere Erlaubniss von seinem Lehrer Saʿîd b. al-Musajjib dafür erwirken, dass er die ihm mitgetheilten Ḥadîthe zu Papier bringen dürfe, weil ihn die Mangelhaftigkeit seines Gedächtnissvermögens zur genauen Bewahrung des Wortlautes ungeeignet machte.[1] Jedoch werden jene Traditionsgelehrte,[2] welche „das Papier und Buch" vermieden,[3] in dieser Zeit und späterhin immer nur als Ausnahmen verzeichnet.

Der theoretische Streit, die in die Praxis nicht eingreifende Meinungsverschiedenheit, ob man das Ḥadîth nur als Object des Gedächtnisses (ḥifẓ) bewahren dürfe, oder ob es gestattet sei, dasselbe unbedenklich niederzuschreiben, erstreckt sich weit über jene Zeit hinaus, in welcher bereits kritisch gesichtete Traditions s a m m l u n g e n vorlagen, die unschwer zu dem Rang kanonischer Texte emporstiegen. Auch damals gab es noch immer Anhänger und Pfleger der m ü n d l i c h e n Traditionserlernung und -bewahrung. Sowie noch eine geraume Zeit, nachdem in der Staatsdruckerei in Bûlâḳ und anderwärts in muhammedanischen Ländern die wichtigsten Texte des muhammedanischen Studiums im Druck erschienen waren, die conservativen Schejch's und Muǵâwirîn der Moschee Al-azhar nach wie vor beim Vortrag resp. Studium ihre vergilbten Manuscriptenhefte benutzten, so gab es auch nach dem Durchdringen der schriftlichen Traditionsverbreitung noch immer Menschen, welche, ob nun durch ein Bedürfniss nach Belehrung aus dem Munde von Autoritäten, die sich auf eine ununterbrochene Kette von Gewährsmännern berufen konnten, oder aber nur als eine Art von religiösem Sport nicht aufhörten, die alte Art der Traditionserlernung zu cultiviren. Das in einem frühern Kapitel dargestellte Interesse am unmittelbarn Ṭalab al-ḥadîth bietet eine Seite der hier erwähnten Thatsache dar. Eine andere Seite derselben wird uns durch Sentenzen, Epigramme und Berichte aus allen Jahrhunderten aufgezeigt, in welchen trotz der gegentheiligen Entwickelung der Literatur und des Studiums noch immer der hohe Werth des „Bewahrens der Wissenschaft im Herzen" gegenüber dem „Bewahren derselben auf dem Papier" scharf hervorgehoben und empfohlen wird.

Es stehen in dieser Beziehung zwei Gruppen von Urtheilen im Widerstreit gegen einander. Wir wollen bei der Darstellung derselben in die älteren Epochen dieses Streites zurückgreifen. Beide Parteien haben ihre Ansichten zunächst in Traditionsaussprüchen durch den Propheten selbst

---

1) Al-Zurḳânî II, p. 242 unten.

2) Auf philologischem Gebiete rühmt Abû Nuwâs in seinem Trauergedichte auf Chalaf al-aḥmar von letzterem: walâ jakûnu isnâduhu ʿani-l-ṣuḥuf. Ahlwardt, Chalaf p. 416 (3: 16).

3) Wie z. B. Wakîʿ b. al-Ǵarrâḥ (st. 129), Tahḏîb p. 215, 11. Isḥâḳ b. Râhwejhi (st. 238) Ṭab. Ḥuff. VIII, nr. 19.

zum Ausdruck bringen lassen. Von der einen Seite lässt man den Propheten sagen: lâ taktubû ʿannî shejʾan siwâ-l-ḳurʾâni waman kataba shejʾan faljamḥuhu, d. h. „Schreibet von mir nichts nieder mit Ausnahme des Koran, wer aber etwas aufgeschrieben hat, der lösche es aus“. Von der andern tradirt Ibn Ǵurejǵ folgenden Bericht des ʿAbdallâh b. ʿOmar. Er fragte den Propheten: „Soll ich die Wissenschaft fesseln?“ (uḳajjid al-ʿilm).[1] Der Prophet bejahte und auf die Frage, was darunter zu verstehen sei, gab er zur Antwort, dass er das schriftliche Festsetzen derselben verstehe. Und auch Ḥammâd b. Salama erzählt, dass der Grossvater des ʿAmr b. Shuʿejb den Propheten gefragt habe, ob er alles nachschreiben dürfe, was er von ihm hört. Der Prophet bejahte. „Gleichviel ob du etwas im Zorn oder bei gutem Humor sagst?“ Auch dies bejahte der Prophet mit der Bemerkung, dass er in jedem Zustande nur die Wahrheit sagt.[2] Abû Hurejra erzählt, dass ein Anṣârer beim Propheten sass und seine Mittheilungen anhörte, es war ihm aber unmöglich, etwas davon im Gedächtniss zu bewahren. Als er sich darüber beim Propheten beklagte, sagte dieser: Nimm deine rechte Hand zu Hülfe — dabei machte er die Bewegung des Schreibens.[3] Durch die Erfindung solcher Traditionen[4] haben die einander widersprechenden Parteien Argumente für ihre Ansichten schmieden wollen,[5] ohne dass die eine oder die andere bemerkenswerthe Motive für ihre These beigebracht hätte. Die Gegner des Schreibens führen die Befürchtung an, dass das in Büchern niedergelegte Prophetenwort nicht mit der Ehrerbietung behandelt werden würde, wie es solchem heiligen Inhalt geziemt, und dass daher die Anfertigung solcher Bücher lieber unterlassen werden solle. Auch darauf wird hingewiesen, dass der Islam derselben Gefahr ausgesetzt sein könnte, wie die früheren Religionen, welche ihr Gotteswort vernachlässigen und sich den Büchern ihrer Gelehrten zuwenden; so könnte auch das Ḥadîth zum

---

1) Zu dem Ausdruck ḳajjada al-ʿilm vgl. Fragm. hist. arab. p. 297, 12. Der Ausspruch des Propheten ist auch in der kleinen Sammlung bei Al-Masʿûdî IV, p. 169, 2 angeführt, vgl. das Sprichwort: ḳajjidû al-ʿilm bil-kitâba; dasselbe wird als muwallad angeführt Al-Mejdânî II, p. 63 ult., mit demselben Wortlaute als Ḥadîth bei Al-Sujûṭî, Muzhir II, p. 158, 8.

2) Ibn Ḳutejba, Muchtalif al-ḥadîth p. 344.

3) Die Shîʿiten führen einen Ausspruch des Ḥasan b. ʿAlî an, in welchem die schriftliche Aufbewahrung anempfohlen wird. Al-Jaʿḳûbî II, p. 269, 10. Dies hängt mit der oben p. 10 erörterten Erscheinung zusammen.

4) Al-Tirmiḏî II, p. 111.

5) Abû Dâwûd (II, p. 81), der selbst vielfach schriftliche Aufzeichnungen als Quellen seines Sammelwerkes benutzte, führt in seinen Sunan die das Aufschreiben verpönenden Traditionen gar nicht an.

Nachtheil des Koran in späteren Zeiten vorgezogen werden.[1] Aber auch in anderen Formen, in selbständigen Sentenzen und Epigrammen bekämpfen einander die Anhänger der beiden Meinungen. Auf der einen Seite stehen allgemein verbreitete und anerkannte Sätze, wie z. B.

kullu ʿilmin lejsa fî-l-ḳarṭâsi ḍâʿa[2]

„Wissenschaft, welche nicht auf dem Papier ist, geht verloren“;

oder:

mâ ḥufiẓa marra, wamâ kutiba ḳarra

„Das im Gedächtniss Bewahrte ist vergänglich, das Aufgeschriebene ist dauernd“,

und Lehrgedichte, welche demselben Gedanken dienen sollen.[3] Den bewährtesten Aṣḥâb al-ḥadîth gehören die Lehrsätze an, welche dem Schreiben günstig sind. Dem Traditionsgelehrten Al-Shaʿbî wird der Spruch zugeschrieben: niʿma-l-muḥaddithu al-daftar, d. h. „der beste Traditionsverbreiter ist das geschriebene Textbuch“.[4] Dem Imâm Aḥmed b. Ḥanbal: „Verbreite Ueberlieferungen nur nach geschriebenem Text“, „Das Buch überliefert am getreuesten“ (al-kitâbu aḥfaẓu shejʾin).[5] In diesen Kreisen hat man gerne Erzählungen verbreitet, aus welchen ersichtlich werden sollte, wie sehr die Treue der Texte gefährdet ist, wie sehr dieselben Zusätzen und Veränderungen ausgesetzt sind, wenn sie bloss dem Gedächtnisse und der mündlichen Fortpflanzung überantwortet werden. In einer, freilich überaus hinkenden Vergleichung, sprechen sie von einer Perle, welche von einer Taube verschluckt und von derselben bald in vergrösserter, bald in verkleinerter Gestalt wieder herausgegeben wird. Der eine Ueberlieferer giebt die Perle des von ihm aufgenommenen Ḥadîth mit seinen eigenen Zusätzen wieder, der andere verkleinert den Umfang; nur wenige geben sie, wie Ḳatâda, völlig unverändert wieder.[6]

---

1) Diese Argumente findet man weitläufig in Al-Dârimî p. 64—67 in einem eigenen Kapitel: Man lam jara kitâbat al-ḥadîth; darauf folgt ein Kapitel über die gegentheilige Ansicht: man racchaṣa fî kitâbat al-ʿilm. Unter den Argumenten geschieht auch Berufung auf Koran 20: 54 (ʿilmuhâ ʿinda rabbî fî kitâbin). — Eine grosse Sammlung von traditionellen Beweisen beider Parteien hat schon 1856 Sprenger veröffentlicht in seiner Abhandlung On the origin and progress etc. (Journal of the Asiatic Society of Bengal Bd. XXV, p. 303—329). Die oben angeführten Stellen, welche in seiner Sammlung nach Chaṭîb Baġdâdî mitgetheilt sind, sind hier, wie man aus den Nachweisen ersieht, aus älteren Quellen geschöpft. Chaṭ. Baġd. verfasste ausser den diese Frage behandelnden Abschnitten seines hier benutzten Werkes eine eigene Monographie über den Gegenstand: Kitâb taḳjîd al-ʿilm, Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 4, nr. 1035.

2) Fleischer, Catalogus librorum manuscriptorum Bibl. Senat. Lips. p. 364a. 3) z. B. das bei Sprenger, ZDMG. X, p. 6, 4 Mitgetheilte.

4) Al-Thaʿâlibî, Syntagma ed. Valeton p. 10 ult.

5) Taḥḍîb p. 143. 6) ibid. p. 510.

Den das Niederschreiben des Ḥadîth vertheidigenden Sentenzen stehen andererseits solche gegenüber, welche ausschliesslich das mündliche Verbreiten empfehlen und das Aufzeichnen missbilligen. Der soeben erwähnte Shaʿbî scheint als der hervorragendste Vertreter der Billigung des Traditionsschreibens gegolten zu haben, denn an seinen Namen knüpft sich eine Sentenz der gegnerischen Schule. Al-Shaʿbî nämlich hört von dem Chalifen ʿAbd al-Malik ein Ḥadîth; da erbittet er sich die Erlaubniss, dasselbe niederschreiben zu dürfen; der Chalif aber entgegnet ihm: „Wir sind eine Genossenschaft, die niemandem etwas aufzuzeichnen erlaubt" (naḥnu maʿsharun lâ nuktibu aḥadan shejʾan).[1] Und um die Mitte des III. Jahrhunderts zieht ein Zeitgenosse des Buchârî und Muslim, Abû ʿAlî al-Baṣrî,[2] die Männer vor, welche

„Mit Anstrengung und Eifer ihr Ohr als Tintenfass betrachten und ihr Herz als das Heft, in das geschrieben wird,
„während die Forscher der Wissenschaft nichts anderes lernen, als was in Büchern verewigt ist".

Aus dem IV. Jahrhundert hören wir die Stimme des Abû Saʿd ʿAbd al-Raḥmân ibn Dost:[3]

„Du musst im Herzen 'bewahren', nicht in Büchern sammeln,
„Denn diese sind Gefahren ausgesetzt, welche sie vernichten;
„Das Wasser überschwemmt sie, das Feuer verbrennt sie,
„Die Maus zerfrisst sie, der Dieb stiehlt sie".

Noch im VI. Jahrhundert empfiehlt der bekannte Historiker von Damaskus, Abû-l-Ḳâsim ibn ʿAsâkir (st. 571),[4] die mündliche Art der Traditionsverbreitung:

„Mein Freund! strebe eifrig (Traditionen) zu erlangen, und empfange sie von den Männern selbst, (unmittelbar) ohne Unterlass.
„Empfange sie nicht aus geschriebenen Aufzeichnungen, damit sie nicht von der Krankheit der Textverderbniss getroffen werden".[5]

Und so werden denn auch in der muhammedanischen Gelehrtengeschichte aus allen Zeiten Beispiele vom Ḥifẓ der Traditionen angeführt, die für unsere Begriffe geradezu fabelhaft erscheinen. Der Ḳâḍî von Mosul, Abû Bekr Muḥammed b. ʿOmar al-Temîmî (st. 355), soll die Texte von nicht weniger

1) Jâḳût al-Mustaʿṣimî, Asrâr al-ḥukamâʾ (Stambul 1300) p. 91.
2) Al-Masʿûdî VII, p. 329.
3) Jatîmat al-dahr IV, p. 306 = Al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, p. 263 u.
4) Ibn Challikân nr. 452, V, p. 29.
5) Ich zähle hierher nicht Aeusserungen wie Ṭab. Ḥuff. XV, nr. 2 (ein Traditionsgelehrter schlägt in seinem Zorne jene, welche ihm nachschreiben); dieselbe soll ein Ausdruck der Bescheidenheit sein: Wer bin ich, dass mir der Ḥâfiẓ nachschreibe?

als 200,000 Traditionen auswendig gewusst haben.[1] Viel Werth wurde auf die scrupulöse Treue im Bewahren der Texte gelegt und darauf, dass man selbst die geringfügigsten Momente derselben beobachte, z. B. dass man die Bindewörtchen wa und fa von einander unterscheide und nicht das eine überliefere, wenn man das andere gehört.[2] Aber schon sehr früh wurden solche Kleinigkeiten in der Textüberlieferung vernachlässigt. Solche Minutien bildeten sich mit dem Fortschritt der Traditionskunde als Fertigkeiten heraus, und waren den alten Zeiten, deren Lehrer sich mehr an den Inhalt hielten, als an das todte Wort, fremd. Die Vertheidiger der freiern Art der Ueberlieferung konnten sich auf Sufjân al-Thaurî berufen, der gesagt haben soll: „Wenn ich euch sage, dass ich so überliefere, wie ich es gehört habe, so nehmet dies nicht wörtlich, ich meine damit nur den Sinn". Die anwachsende Masse des Traditionsstoffes machte es nicht lange möglich, allerseits die buchstäbliche Treue der Ueberlieferung obligatorisch zu fordern. Im IV. Jahrhundert wird constatirt, dass die meisten Ḥuffâẓ hinsichtlich der textuellen Genauigkeit einer gewissen Freiheit Raum gaben und sich mit der Reproducirung des Inhaltes begnügen. Die Frage, ob ein mit inhaltlicher aber nicht mit wörtlicher Treue überliefertes Ḥadîth den Charakter eines correcten Ḥadîth beanspruchen dürfe (al-riwâja bil-maʿnâ) — welche bereits im III. Jahrhundert aufgeworfen worden war[3] — wird immer mehr eine actuelle Frage der Traditionswissenschaft. Während man im III. Jahrhundert (Muslim) die Gültigkeit inhaltlicher Ueberlieferung noch mehrfach beschränkt hatte[4] und dieselbe nur auf Fälle auszudehnen geneigt war, welche bald nachher als unbedenklich erklärt werden, stellt im IV. Jahrhundert Abû-l-Lejth al-Samarḳandî (st. 383) die Frage noch immer als controvers dar, entscheidet sich aber mit Berufung auf die Thatsachen der ältesten Periode für die liberalere Ansicht.[5] Und die letztere scheint es gewesen zu sein, welche in der Wirklichkeit zur Geltung kam.[6] Die Sprachgelehrten haben infolge dieses Umstandes eine Scheu davor, überlieferte Ḥadîthtexte, da deren Wortlaut dem individuellen Einfluss des Ueberlieferers ausgesetzt ist, als sprachwissenschaftliches Beweismaterial zuzulassen; nur Ibn Mâlik macht eine Ausnahme von dieser Bedenklichkeit.[7] Leute, von

---

1) Ṭab. Ḥuff. XII, nr. 32.

2) ibid. IX, nr. 80.

3) vgl. Al-Tirmiḏî II, p. 335.

4) Muslim, Einleitung p. 23.

5) Bustân al-ʿârifîn (Marginalausgabe Kairo 1303), p. 12.

6) Die verschiedenen Meinungen findet man zusammengestellt bei Chaṭîb Baġdâdî fol. 48ᵇ ff.

7) Chizânat al-adab I, p. 5—8.

denen man, wie von Ibn Bakîr al-Baġdâdî (st. 388) oder von Abû-l-chejr al-Iṣfahânî (st. 568), rühmen konnte, dass sie ausser den Texten (mutûn) auch die Isnâdkette aus dem Gedächtniss pünktlich herzusagen im Stande sind,[1] werden immer seltner. Im X. Jahrhundert kann Al-Maḳḳarî (st. 1041) als letzten, der diese Fähigkeit besass, den andalusischen Gelehrten Abû ʿOmar ibn ʿÂt aus Xetiva (st. 609) nennen.[2]

Umsomehr fühlte man das Bedürfniss, das Aufzeichnen der Ḥadîthe als frommen Act darzustellen und für dasselbe religiöse Normen festzusetzen. Aus der Reihe derselben — unter denen sehr genaue Vorschriften über die Setzung der diakritischen Punkte und sonstiger Lesezeichen eine hervorragende Stelle haben — wollen wir nur einige erwähnen, welche die Richtung des religiösen Sinnes der Muhammedaner charakterisiren. Wenn ein Wort wie ʿAbdallâh b. X. vorkommt, so muss man bestrebt sein, das Wort ʿAbd auf dieselbe Zeile zu bringen, auf welcher das folgende Allâh geschrieben ist, damit nicht am Ende der einen Zeile das Wort ʿAbd stehe und die folgende mit der blasphemisch aussehenden Gruppe beginne: Allâh b. X. Desgleichen müsse die Gruppe Rasûl allâh ṣallâ Allahû ʿalejhi in derselben Zeile zusammenhängend geschrieben sein, damit nicht eine Zeile etwa mit den Worten beginne: Allâh ṣ. l. ʿa. m.[3]

Aber man kann überaus häufig die Erfahrung machen, wie oft in Handschriften und Drucken gegen diese frommen Regeln gesündigt wird.

---

1) Ṭab. Ḥuff. XIII, nr. 19. XVI, nr. 14.

2) Al-Maḳḳarî I, p. 874, 10 v. u., vgl. seinen Zeitgenossen ʿIzz al-dîn al-Muḳaddasî (st. 613) Ṭab. Ḥuff. XVIII, nr. 6.

3) Taḳrîb fol. 53ᵇ ff.

Achtes Kapitel.

Die Ḥadîth-Literatur.

I.

Trotz der hervorragenden Stellung, welche die Momente des religiösen Lebens im Gemeinwesen des Islam einnehmen, sind es nicht diese religiösen Elemente, welche in der ersten Zeit der Entwickelung des muhammedanischen Reiches den Gang der Literatur bestimmen. Am Anfangspunkte der Literaturgeschichte des Islam steht — wir müssen da freilich vom Koran selbst absehen — nicht das religiöse, sondern ein nicht-kirchliches Schriftthum. Erst im II. Jahrhundert zeigen sich die Anfänge der kanonischen Literatur und in dieser Zeit gelingt es den alten Keimen, die für die Ausbildung derselben in der früher zurückgedrängten religiösen Gesellschaft vorhanden waren, ein gewisses Uebergewicht zu erlangen.

Die Gründe dieser Erscheinung liegen in der von einander verschiedenen Richtung der geistigen Strömungen der Umejjadenzeit einerseits und der ʿAbbâsidenzeit andererseits. Dieselben Erscheinungen, welche den herrschenden Ton des höhern socialen und politischen Lebens erklären, sind es, welche den Wechsel der literarischen Bestrebungen beleuchten. Die umejjadische Herrschaft konnte in Folge des weltlichen Geistes, der sie durchdrang, mehr auf die Förderung weltlicher Literatur Einfluss üben. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Sammlung der heidnischen Poesie unter dem Einfluss von Umejjadenfürsten ihren Anfang nahm.[1] Zumeist waren es historische Kenntnisse, welche in der ersten Periode des Schriftthums im Islam ermuthigt und gefördert wurden. Denken wir nur daran, was die muhammedanischen Literarhistoriker von der Thätigkeit des ʿAbîd b. Sharija

1) Aḥmed ibn Abî Ṭâhir (st. 280) bei Rosen, Zapiski der archaeolog. Gesellschaft, St. Petersburg, III, p. 268, 13, vgl. Fihrist p. 91, 20; auch in der Materialiensammlung, welche Wellhausen, Reste arab. Heidenthums p. 201 Anm. 2 hinsichtlich der Anfänge der Aufzeichnung der altarabischen Poesie geliefert hat, sind einige Daten enthalten.

erzählen. Die Aufzeichnungen dieses Südarabers beschäftigen sich zwar viel mit biblischen Legenden und Erzählungen;[1] diese fallen aber für den Muhammedaner in das Gebiet des Ta'rîch oder der Awâ'il, nicht in das Gebiet der religiösen, specifisch muhammedanischen Literatur. Nur die Sammlung von Daten über den Lebenslauf des Propheten verbindet diese Literatur mit den eigentlichen religiösen Interessen. Welcher Art dies beginnende Schriftthum des I. Jahrhunderts war, kann aus der Gegensätzlichkeit gefolgert werden, in welche dasselbe zu der literarischen Strömung der darauffolgenden Epoche gesetzt wird. Diesen Gegensatz beleuchtet die historische Notiz, dass Muḥammed b. Isḥâḳ (st. 150) das Verdienst hatte, die Fürsten von der Beschäftigung mit Büchern, die zu nichts nützen, abgezogen und der Beschäftigung mit den Eroberungszügen des Propheten, seiner Sendung und dem Beginn der Weltschöpfung zugewendet zu haben.[2] Sofern diese Notiz auf Kenntniss wirklicher literarischer Verhältnisse beruht, können wir das Ueberwiegen des profanen Schriftthums vor Beginn der von religiösen Gesichtspunkten durchdrungenen Literatur voraussetzen.[3]

Allem Anschein nach wurde auch die der altarabischen Sinnesrichtung zumeist entsprechende gnomische Literatur viel gepflegt. Man zeichnete weise Sprüche in Ṣaḥîfa's auf — die Philologen berichten, dass man dieselben mit dem besondern Namen maġalla bezeichnet habe[4] — welche wohl nur individuelle Sammlungen und nicht für den grossen literarischen Verkehr bestimmt waren. Mehrere Nachrichten geben uns einen Begriff von diesen Aufzeichnungen der Ḥikma's. Der in die heidnische Zeit zurückreichende huḏejlitische Dichter Ma'ḳil b. Chuwejlid führt am Schlusse einer Ḳaṣîde drei Weisheitssprüche an und leitet dieselben mit den Worten ein: „wie jener sagt, der die Schrift auf Pergament dictirt, während der Schreiber nachschreibt (. . . kamâ ḳâla mumlî-l-kitâbi fî-l-raḳḳi iḏ chaṭṭahu-l-kâtibu).[5]

1) s. Th. I, p. 97 und 182, zu den angeführten Stellen: Ibn Ḳutejba, Muchtalif al-ḥadîth p. 340 citirt aus dem Werke des südarabischen Genealogen (in der Hschr. ausdrücklich 'Ubejd vocalisirt) eine Nachricht über das Lebensalter des Loḳmân mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass solche Nachrichten des Isnâd entbehren. Abû Ḥan. Dînaw. p. 10, 1 citirt eine Nachricht über den Zusammenhang des Nimrod mit Ja'rub b. Ḳaḥṭân. Aġ. XXI, p. 191, 4 ff. die Erklärung des historischen Anlasses zu einem altarabischen Sprichwort.

2) Abû Aḥmed b. 'Adî in Wüstenfeld's Einleitung zu Ibn Hishâm p. VIII.

3) vgl. Sprenger's Aufsatz über Kremer's Wâḳidî-ausgabe Journ. of Asiatic Soc. of Bengal 1856, p. 213.

4) Chizânat al-adab II, p. 11 oben (mit Bezug auf die Variante zu Nâb. 1: 24). Darauf gründet sich auch der Titel der Sprichwörtersammlung des Abû 'Ubejd (welcher selbst aus Kutub al-ḥikma citirt, Al-Mejdânî I, p. 329 penult.): Al-maġalla: vgl. auch Fränkel, Aram. Fremdwörter im Arab. p. 247 Anm.

5) Huḏejl. 56: 15 ff.

Dies ist ein wichtiges Zeugniss für die Thatsache, dass man bereits in alter Zeit Weisheitssprüche aufzuzeichnen pflegte. „ʿImrân b. Ḥaṣîn erzählte einmal vom Propheten folgenden Ausspruch: 'Die Bescheidenheit bringt nur Gutes' (al-ḥajâʾ lâ jaʾtî illâ bichejrin). Da sagte Bashîr b. Kaʿb: Es steht in der Ḥikma geschrieben: 'Die Bescheidenheit ist mit Ernst, die Bescheidenheit ist mit Würde verbunden' (inna mina-l-ḥajâʾi waḳâran, inna mina-l-ḥajâʾi sakînatan). Darauf sagte ʿImrân: Ich mache dir Mittheilung im Namen des Propheten und du theilst mir mit, was in deiner Ṣaḥîfa steht".[1] Muʿâwija I. hört eine witzige Entgegnung des ʿAdî b. Ḥâtim; da sagte er zu seinem Höfling Ḥabîb b. Maslama al-Fihrî (st. 42): „Schreibe dies in dein Buch, denn es ist Ḥikma".[2] In den alten Gedichten vorkommende weise Sprüche zählte man der Ḥikma bei;[3] daher auch der dem Propheten zugeschriebene Spruch: inna mina-l-shiʿri ḥikmatan: „In der Poesie ist Ḥikma zu finden".[4] Vielleicht kann mit diesen Nachrichten das bei anderer Gelegenheit[5] hervorgehobene Kitâb Banî Tamîm, aus welchem ein Weisheitsspruch angeführt wird, combinirt werden, sofern dies Kitâb nicht im allgemeinen den Dîwân der Poeten des Tamîmstammes bezeichnen soll. Die Tamîmiten waren durch ihre Weisheit bekannt; unter ihnen ragt durch Ḥikma und Ḥilm besonders Al-Aḥnaf b. Ḳejs hervor, in dessen Namen eine Reihe von Weisheitssprüchen angeführt wird;[6] diesem Stamme gehört auch Aktham b. Ṣejfî an, einer der hervorragendsten ukamâʾ al-ʿarab, „der viele Weisheitssprüche redete",[7] welche die Freigeister noch im III. Jahrhundert mit dem Koran concurriren liessen,[8] ebenso wie nach dem Berichte muhamme-

---

1) B. Adab nr. 76.

2) Al-ʿIḳd III, p. 144 oben, vgl. Al-Masʿûdî V, p. 18 penult.

3) Aġ. XI, p. 135, 5. Al-Aṣmaʿî sagt von einem Vers des Suwejd b. Abî Kâhil, dass ihn die Araber taʿudduhâ min ḥikamihâ, ibid. p. 171, 18, vgl. ibid. p. 44, 12 ein Vers des Afwah: min ḥikmat al-ʿarab waʾâdâbihâ.

4) Al-Masʿûdî IV, p. 169 penult. Aġ. XXI, p. 49, 17 wo statt laḥukman wohl laḥikaman zu lesen ist. Man vgl. noch Aġ. XI, p. 80, 19.

5) ZDMG. XXXII, p. 355, zu dem dort angeführten Weissheitsspruch (welches sich auch Sejf al-daula angeeignet hat, Jatîmat al-dahr I, p. 30, 9) ist aus alter Zeit zu vgl. Zuhejr 8: 2 washarru manîḥatin ʿasbun muʿâru, bei Al-Damîrî (s. v. al-tejs) I, p. 208, 8 von einem anonymen Dichter mit der Variante: tejsun muʿâru angeführt. Shaddâd al-ʿAbsî rühmt von seinem Pferd: lâ tarûdu walâ tuʿâru, Aġ. XVI, p. 32, 6 v. u. vgl. Ḥam. p. 101, v. 4.

6) Al-Ḥuṣrî II, p. 261—68, vgl. Al-Mejdânî II, p. 227 zu dem Sprichwort min ḥusn usw. 7) Ibn Durejd p. 127, 17 lahu kalâm kathîr fî-l-ḥikma.

8) Ibn al-Ġauzî in den Additam. zu Ibn Challikân ed. Wüstenfeld p. 5. Abû-l-Maḥâsin II, p. 184, 10, Ibn al-Rîwandî, Sohn eines zum Islam übergetretenen Juden, der unter anderen ein Buch unter dem Titel „Zerschmetterer des Koran" verfasste (s. Excurse und Anmerkungen).

danischer Historiker die Zeitgenossen des Muhammed die altarabische Weisheit dem Koran als mindestens ebenbürtig gegenüberzustellen versuchten.[1] Als letzten Ausläufer dieser gnomischen Literatur können wir eine „Sammlung von Aussprüchen des Chalifen Al-Manṣûr" betrachten, welche Al-Ǵâḥiẓ mit der Bemerkung erwähnt, dass diese Sammlung vielfach in den Händen der Abschreiber kursire und denselben wohlbekannt sei.[2]

Auch Fabeln über die Eroberungszüge des Islam wurden schon unter den Umejjaden im Zusammenhang mit Daten der Prophetenbiographie schriftlich niedergelegt und am Hofe gerne gelesen. Nach einem Bericht des Zuhrî hätte der Chalif ʿAbd al-Malik ein solches Maġâzî-buch, das er in der Hand eines seiner Söhne sah, verbrennen lassen, ihn auf die Lectüre des Koran und auf die Beachtung der Sunna verweisend.[3] Wenn auch der Text dieses Berichtes unverkennbar das Gepräge jener Kreise an sich trägt, in welchen man die unbeglaubigten Maġâzî zu Gunsten der authentisch empfohlenen Traditionen verpönte,[4] so steht doch nichts im Wege, die Thatsache solcher Literatur in älterer Zeit zuzugestehen. Aber auch in jenen Kreisen, in welchen man sich durch Anforderungen des religiösen Lebens bestimmen liess, wurden Resultate zu Tage gefördert, welche die nächstfolgende Periode nicht als berechtigte Producte des religiösen Geistes anerkennen mochte. Wenn wir bedenken, wie viel die Theologen der ʿabbâsidischen Epoche gegen das alte Tafsîr einzuwenden haben,[5] so können wir uns einen Begriff von der Willkürlichkeit und der dem theologischen Geist zuwiderlaufenden Richtung machen, welche in der Koranerklärung vorgherrscht haben mag. Sonst wäre es ja unbegreiflich, dass das Tafsîr auf eine Linie gestellt wird mit Dingen, welche den religiösen Strömungen ganz fremd gegenüberstehen.

Dieselbe Willkür herrschte auch auf dem Gebiete der Maġâzî älterer Zeit, welche wohl nur die Pflege volksthümlicher Legenden über die Er-

---

1) Al-Ṭabarî I, p. 1208, Al-Jaʿḳûbî II, p. 37 (vgl. Sprenger I, p. 94), Suwejd b. al-Ṣâmit und die Maġallat Loḳmân, dies letztere wird bei Ibn Hishâm p. 285, 3 mit ḥikmat Loḳm. erklärt.

2) Bajân fol. 156b.

3) Ansâb al-ashrâf p. 172.

4) Dem Imâm Aḥmed wird der Ausspruch zugeschrieben: Drei Dinge haben keinen Grund (aṣl): das (willkürliche, nicht auf Tradition gestützte) Tafsîr, die Malâḥim und die Maġâzî, Al-Sujûṭî, Itḳân II, p. 310. Unter Tafsîr (vor welchem gewarnt wird) verstand man in alter Zeit die willkürliche Interpretation. Al-Dârimî p. 61 „Man möge sich vor dem Tafsîr des Ḥadîth des Propheten ebenso hüten, wie man sich vor dem Tafsîr des Koran hütet". Dabei dachte man wohl an ein Tafsîr vom Schlage der koranischen Erklärungen des Muḳâtil b. Sulejmân (st. 150), dessen willkürliche Erklärungen verpönt wurden, Tahḏîb p. 574, Itḳân II, p. 224.

5) s. vorige Anmerkung.

oberungszüge anstrebten. Denselben werden die auf angeblich richtigerer Tradition beruhenden geschichtlichen Erzählungen entgegengesetzt, welche gleichzeitig mit dem Hervortreten der religiösen Richtung jene zu verdrängen berufen sind. Im ersten Jahrhundert bereits sehen wir ʿÂmir b. Shuraḥîl al-Shaʿbî (starb im ersten Jahrzehnt des II. Jahrhunderts) sich eifrig mit Maġâzî-ḥadîthen beschäftigen, und Mâlik b. Anas weist auf die Maġâzî des Medînensers Mûsâ b. ʿOḳba[1] (st. 141) als auf die correctesten Maġâzî hin.[2] Erst die Entwickelung der Traditionsdisciplin, welche auch diese Kapitel in ihren Bereich einbezog, liess in denselben jene Art von Kritik zur Geltung kommen, welche im allgemeinen auf den Befund der Ueberlieferungen angewendet wurde. In früherer Zeit hatten sie sich in üppiger volksthümlicher Weise ganz unabhängig von den Schullehren der Theologen, die ihnen nicht viel Vertrauen entgegenbrachten, entwickelt. Mit dem Ueberhandnehmen der religiösen Wissenschaft im Reiche der ʿAbbâsiden wendeten sich die Theologen von den in jenem Schriftthum vertretenen Kenntnissen, wie von unnützem profanem Unterhaltungsstoff ab.

Diese Gesinnung wird uns zum Theil durch die Berichte anschaulich, welche jene alte Literatur betreffen und von welchen wir soeben Beispiele sehen konnten. Andererseits leuchtet die Sinnesrichtung der Theologen der ʿabbâsidischen Zeit auch aus manchen anekdotenhaften Nachrichten über jene Zeit hervor. Nur eine möchten wir anführen. Abû Jûsuf, der Schüler des Abû Ḥanîfa, hat sich viel mit Maġâzî, Tafsîr und Ajjâm al-ʿarab abgegeben.[3] Darüber soll er manches Colleg seines Meisters Abû Ḥanîfa vernachlässigt haben. Da fragte ihn einmal der Lehrer, von dessen Vorlesungen er einige Tage lang weggeblieben war: Wer war denn eigentlich der Fahnenträger des Goliath? Abû Jûsuf fand sich schnell zurecht. „Du bist Imâm", sagte er, „und wenn du nicht zu witzeln aufhörst, so frage ich dich vor allen Menschen: Welche Schlacht wurde früher geschlagen, die bei Badr oder die bei Oḥod? Du wirst darauf nicht zu antworten wissen, und dies ist doch die elementarste historische Frage, die es giebt".[4] Diese Erzählung kann uns die Thatsache veranschaulichen, wie vornehm sich die Vertreter der Theologie, die sich mittlerweile in ihr casuistisches System ganz verstrickt hatten, auf historische Kenntnisse herabsahen.

1) Dieselben werden bei Gelegenheit einer dem Ibn Isḥâḳ widersprechenden chronologischen Angabe erwähnt bei B. Maġâzî nr. 34. Es ist bemerkenswerth, dass die Maġâzî des Mûsâ b. ʿOḳba noch Ende des IX. Jahrhunderts sich im literarischen Verkehr befanden. Asânîd al-muḥaddithîn I, fol. 142ᵃ, vgl. auch Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 248, nr. 1554.

2) Ṭab. Ḥuff. III, nr. 11. IV, nr. 43.

3) Abû-l-Maḥâsin I, p. 508, 7.

4) Al-Damîrî I, p. 176 (s. v. al-baġl) aus Taʾrîch Baġdâd.

Es war die Zeit der Theologen gekommen. Im Schatten des mit dem Prophetenmantel bekleideten Herrschers gediehen — die zumeist durch Nichtmuhammedaner vertretene Uebersetzungsliteratur kann hierbei nicht in Betracht gezogen werden — die Subtilitäten der theologischen Gesetzwissenschaft und auch die profane Literatur konnte am besten nur in jener Form zur Geltung kommen, welche sich der Anforderung des theologischen Geschmackes anzubequemen wusste. Dies erklärt viele Eigenthümlichkeiten der historischen Literatur dieser Zeit, von welchen sich nur wenige originelle Köpfe freizumachen wussten.

Dies war auch die Zeit, in welcher das religiöse Ḥadîth als Zweig der Literatur emporkam. Als solcher ist es die Frucht des religiösen Geistes jener Geschichtsepoche. Man geht jedoch von unrichtigen Gesichtspunkten aus, wenn man, wie dies zuweilen geschieht, die Meinung hegt, dass das Sammeln des Ḥadîth den Ausgangspunkt der gesetzwissenschaftlichen Literatur bildet und dass sich die codificirten Rechtsbücher und Compendien erst aus dem tiefern Studium und der praktischen Verarbeitung jener Quellen entwickeln. Die Thatsachen der Literaturgeschichte zeigen uns gerade den umgekehrten Entwickelungsgang dieses Schriftthums. Die eigentliche gesetzwissenschaftliche Literatur, welche das Resultat zusammenfassenden Denkens darstellt, geht hinsichtlich der Zeitfolge der Ḥadîthliteratur voraus. Die Werke des Abû Ḥanîfa und seiner Genossen und Schüler, Abû Jûsuf und Muḥammed al-Shejbânî, die Werke des Shâfi'î, die vielen alten Werke über die einzelnen Kapitel der Gesetzkunde, deren Titel man im betreffenden Hauptstück des Fihrist in grosser Fülle aufgezählt findet, gehen der eigentlichen Ḥadîthliteratur lange voraus; jene sind wirkliche Fiḳh-bücher. Man kann es denselben wohl anmerken, dass sie keiner Zeit angehören, in welcher man aus festgefügten Principien sichere Resultate ableiten konnte; sie lassen uns fortwährend das Hin- und Hertasten, den unsichern Gang des Anfängers sehen, — bieten sie doch vielfach Meinungsunterschiede innerhalb der Schule dar. Die Verfasser konnten noch nicht aus dem bequemen Materiale von gesammelten Traditionen wie aus etwas Gegebenem schöpfen, so wie dies den Fiḳh-gelehrten des III.—IV. Jahrhunderts möglich war, sondern, so weit sie Traditionen benutzen, müssen sie sich auf einzelne, von Fall zu Fall, ob nun aus mündlichen Quellen oder vorhandenen Ṣaḥîfa's selbst aufgenommene und erlernte Mittheilungen stützen.

II.

Ueber die Anfänge der Ḥadîthsammlungen waren lange Zeit die merkwürdigsten Vorstellungen im Umlauf. Vieles von den grundlosen Voraussetzungen früherer Zeiten über die Entstehung der Ḥadîthsammlungen

ist der gebührenden Vergessenheit anheimgefallen und durch die auch in das grössere Publikum eindringende bessere Erkenntniss ersetzt. Aber eine dieser Schnurren darf schon aus dem Grunde erwähnt werden, um den innerhalb einiger Jahrzehnte zurückgelegten Fortschritt der Wissenschaft vor Augen zu stellen. Im Jahre 1848 liess ein französischer Orientalist das Werk der Traditionsentwickelung mit dem Chalifen Mu'âwija I. abschliessen. Jules David, der Historiker des muhammedanischen Syriens, legte den Sachverhalt — wir wissen nicht auf Grund von welcher Quelle — so dar, dass der Begründer der umejjadischen Dynastie dem Anwachsen der Sunna, welches schon so gewaltig gediehen war, dass das Pergament, worauf die Traditionen niedergeschrieben waren, zweihundert Kameellasten hätte ausmachen können, ein Ende zu machen sich entschloss. Er soll zu diesem Zweck zweihundert Theologen aus allen Theilen der muhammedanischen Welt nach Damaskus berufen haben; aus diesen wählte er die sechs intelligentesten und weisesten aus und soll ihnen aufgetragen haben, „die riesige Masse der Träumereien von zwei Generationen in die engsten Grenzen zurückzuleiten. Diese Gelehrten hätten dann auch mit grosser Gewissenhaftigkeit gearbeitet und die enorme Bibliothek, die sie zu bearbeiten hatten, auf sechs Bücher resumirt". Zum Schluss soll dann der ganze Plunder (fatras), der übrig blieb, in den Baradâ-fluss geworfen worden sein.[1] Eine so naive Anschauung von der Art, wie und wann das Ḥadîthmaterial gesammelt wurde, passt ganz genau zu jener in früheren Zeiten gangbaren, aber auch heute noch oft wiederholten Ansicht, dass die Sunna hinsichtlich der Etymologie dieses Wortes und dem Wesen der Sache ein Seitenstück oder gar eine Nachahmung der jüdischen Mischnah sei.[2]

Aus einer muhammedanischen Quelle ist jene Fabel durchaus nicht geflossen, obwohl es bei muhammedanischen Schriftstellern nicht ausgeschlossen ist, dass der nicht eben sunnagläubige Begründer der umejjadischen Dynastie oder seine gleichgesinnten Nachfolger sich für die Ḥadîthe besonders interessiren.[3] Aber man findet nirgends eine Spur von jenem Concil in Damaskus, sowie von dem Autodafé, dem der alte Plunder, der ja damals noch nicht existiren konnte, zum Opfer gefallen sei.

1) Syrie moderne (im L'Univers), Paris 1848, p. 104b.

2) Ein Curiosum ganz besonderer Art hat noch 1881 Carl Nathanael Pischon in seinem Buche Der Einfluss des Islam auf das häusliche, sociale, politische Leben seiner Bekenner p. 2 zum Besten gegeben. Er redet von der „Sunnah, d. i. Tradition" u. s. w. und von der „Haggudah, d. i. die Auslegung derselben durch ausgezeichnete muhammedanische Gelehrte". Soll da vielleicht eine Verwechslung mit der jüdischen Haggâdâ zu Grunde liegen?

3) Wie z. B. in den Anekdoten, welche bei Sprenger, Mohammad p. LXXXIII Anm. berührt sind.

Das früheste Datum, welches uns muhammedanische Autoren bezüglich der Sammlung des Ḥadîth bieten, ist von Muḥammed b. al-Ḥasan al-Shejbânî (st. 189), der von Mâlik b. Anas erfahren haben soll, dass ʿOmar II. dem Abû Bekr b. ʿOmar b. Ḥazm den Auftrag gegeben habe: „Siehe nach, was sich vom Ḥadîth des Propheten oder seiner Sunna, oder vom Ḥadîth des ʿOmar und von dergleichen vorfindet und schreibe es nieder; denn ich befürchte den Untergang der Wissenschaft und das Schwinden der ʿUlamâ' (durûs al-ʿilm waḏahâb al-ʿulamâ')".[1] Dieser Bericht ist vielfach nachgeschrieben worden[2] und er dient der muhammedanischen Literaturgeschichte über das Ḥadîth vielfach als Ausgangspunkt;[3] auch die moderne Literaturgeschichte hat ihm zuweilen historischen Charakter beigemessen.[4] Wohl hören wir ja genug vom Sunna-eifer des ʿOmar II., durch welchen er gegenüber der Religionslosigkeit seiner Vorgänger eine neue Epoche in der Regierung des Islam einzuleiten bestrebt war. Auch von seinem Eifer hinsichtlich des Niederschreibens und Sammelns der Ḥadîthe haben wir in anderer Richtung die Nachricht, dass ʿOmar II. einzelne Gruppen von Traditionen, z. B. die durch ʿAmra bint ʿUbejdallâh b. Kaʿb b. Mâlik (st. 106) aufbewahrten Ḥadîthe niederschreiben liess.[5] Auch dem Ibn Shihâb al-Zuhrî soll der Chalife den Auftrag ertheilt haben, die Traditionen niederzuschreiben und nach Al-Sujûṭî (in seinem Kitâb al-awâ'il von älteren Autoritäten citirend) war diese Sammlung der erste Versuch in dieser Richtung (awwal man dawwana-l-ḥadîth Al-Zuhrî).[6] Wir sehen hieraus, wie sich die verehrende Nachwelt bestrebt hat, den frommen Chalifen mit der Traditionsliteratur des Islam in enge Beziehungen zu setzen, so wie sie ihn auch hinsichtlich des Eifers, einzelne Aussprüche des Propheten in authentischer Form zu erhalten, den frommen Theologen nicht nachstehen liess.[7]

---

1) Al-Shejbânî's Muwaṭṭa' p. 389 Bâb iktitâb al-ʿilm, vgl. Sprenger, Journ. of Asiat. Soc. of Bengal 1856, p. 322, nr. 69.

2) z. B. Al-Dârimî p. 68, dort findet sich noch eine andere Version, wonach ʿOmar II. dies Verlangen an die Ahl al-Madîna gerichtet habe. — Auch aus Al-Buchârî wird diese Nachricht angeführt; ich kann die Stelle leider nicht angeben.

3) Al-Zurḳânî I, p. 10, Al-Ḳasṭallânî I, p. 7 findet man die Stellen aus den historischen Werken zusammengestellt.

4) z. B. W. Muir, The life of Mahomet and history of Islam I, p. XXXII.

5) ZDMG. XII, p. 245.

6) s. die Citate in ʿAbd al-Ḥajj's Einleitung zu Muw. Shejbânî p. 13. Ich glaube nicht, dass damit die kleine Sammlung von 2—300 Ḥadîthen, welche dem Al-Zuhrî zugeschrieben wird (Abû-l-Maḥâsin I, p. 309, 2) in Beziehung steht.

7) Al-Tirmiḏî II, p. 72 wird erzählt, dass der Chalife den Abû Salâm al-Ḥabashî aus weiter Ferne mittels des Barîd in die Residenz reisen liess, um unmittelbar aus seinem Munde (mushâfahatan) ein Ḥadîth zu hören, dessen Träger jener war.

Nichts destoweniger können wir in Anbetracht der Widersprüche, welche in den von verschiedenen Seiten in Verkehr gesetzten Angaben auftauchen, die Nachricht des Shejbânî bezüglich der Veranlassung systematischen Sammelns durch ʿOmar II. nicht als Ausgangspunkt der Literatur nehmen. Die durch Abû Bekr al-Ḥazmî veranstaltete Arbeit wird in der Literatur nirgends erwähnt, und man hätte ja der Benutzung derselben nicht aus dem Wege gehen können, wenn eine solche Arbeit wirklich zu Stande gekommen wäre. Muhammedanische Theologen helfen sich dieser Erscheinung gegenüber mit der willkürlichen Annahme, dass ʿOmar II. gestorben sei, ehe ihm die zu Ende geführte Arbeit des Abû Bekr ibn Ḥazm zugegangen wäre;[1] das Sammelwerk sei demnach nicht promulgirt worden und ist daher auch nicht in den religiösen Verkehr gedrungen. Wohl war Mâlik, beziehungsweise sein Gewährsmann Jaḥjâ b. Saʿîd (st. 143) in der Lage, authentische Nachrichten über die Thätigkeit des ʿOmar II., der ein halbes Jahrhundert vor ihnen lebte, zu liefern. Aber gerade diese Mittheilung des Mâlik macht sich dadurch verdächtig, dass sie in keiner andern Muwaṭṭa'-version als eben nur in der des Shejbânî aufgeführt wird, aus welcher sie dann als vereinzelte Nachricht von den Gelehrten späterer Zeiten, welche einen sichern Ausgangspunkt der Ḥadîth-literatur gierig aufgriffen, propagirt wurde. Sie ist nichts anderes als der Ausdruck der guten Meinung, die man vom frommen Chalifen und seiner Liebe für die Sunna hegte.

Viel positiver treten andere Daten der muhammedanischen Literaturgeschichte bezüglich der Anfänge der Traditionsliteratur auf. Diese Daten anticipiren sogar, wie wir sehen werden, einen Schritt, welcher in dieser Literatur erst später vollzogen wurde, für die Charakteristik ihrer Entwickelungsstufe in diesem II. Jahrhundert. Es wird nämlich erzählt, dass Aḥmed ibn Ḥanbal den ʿAbd al-Malik b. Ǵurejǵ (st. 150) im Ḥiǵâz und den Saʿîd b. Abî ʿArûba (st. 156) im ʿIrâḳ als die ersten bezeichnet habe, welche das vorhandene Material nach Kapiteln anordneten.[2] Daraus haben nun die Literarhistoriker gefolgert — diese Angabe tritt uns fast in jedem spätern Buche dieser Art entgegen — dass die genannten muhammedanischen Theologen den Anfang der Ḥadîthsammlungen bezeichnen. Nun beruht aber diese Deutung der Nachricht des Aḥmed ibn Ḥanbal auf Missverständniss. Die Werke der beiden Theologen sind uns nicht erhalten geblieben und man kann im Urtheile über die Richtung und Tendenz derselben sich nicht auf

1) Al-Zurḳânî I, p. 10 unten von Ibn ʿAbd al-Razzâḳ ʿan Ibn Wahb im Namen des Mâlik.

2) Al-Nawawî, Tahḏîb p. 787 (awwal man ṣannafa al-kutub), Ṭab. Ḥuff. V, nr. 9, vgl. Kremer, Südarab. Sage p. 15, Freytag, Einleitung in das Studium der arab. Sprache p. 397.

Texte berufen. Doch besitzen wir Andeutungen, aus welchen gefolgert werden kann, dass es sich bei den Arbeiten der beiden Gelehrten des II. Jahrhunderts nicht um Ḥadîthsammlungen handeln könne. Vorerst erwähnen wir mit Bezug auf Ibn Abî ʿArûba[1] die Nachricht, dass derselbe „keine Aufzeichnung (kitâb) machte, sondern alle Traditionen, die er hörte, im Gedächtniss bewahrte".[2] Dieser Bericht flösst uns begründeten Verdacht gegen die Correctheit der aus dem Berichte des Ibn Ḥanbal abgeleiteten literarhistorirchen Thatsache ein. Insofern in jener Zeit von systematisch angelegten Werken die Rede sein kann, so sind es nicht Traditionssammlungen, sondern im Geiste jener Zeit Fiḳhbücher, erste Versuche nach den Gesetzkapiteln angeordneter Codices, nicht ohne Verwendung des dahingehörigen überlieferten Sunnamaterials.[3] Solche gesetzwissenschaftliche Versuche, welche um jene Zeit nicht vereinzelt waren, nannte man Sunan; es wird in der Determination derselben ausdrücklich angegeben, dass sie nach Fiḳhmaterien angeordnet waren,[4] von einigen heisst es ausdrücklich: kitâb al-sunan fî-l-fiḳh.[5] Dass die Werke des Ibn Ǵurejǵ und Ibn Abî ʿArûba dieser Klasse angehören, folgt aus der genauen Angabe ihres Inhaltes bei Ibn Abî-l-Nadîm.[6] Diese Bücher werden also jene sein, mit Bezug auf welche Aḥmed ibn Ḥanbal den genannten Gelehrten bahnbrechende Thätigkeit zuschreibt. Bei Ibn Abî-l-Nadîm finden wir allerdings auch noch ältere Sunanwerke dieser Art verzeichnet, z. B. — um nur eins zu nennen — ein Kitâb al-sunan fî-l-fiḳh von Makḥûl (st. 116).[7]

---

1) Dieser Saʿîd wurde übrigens von den Frommen nicht als vollgültige Autorität anerkannt, er soll sich zum Ḳadar bekannt haben; eine diesbezügliche Bemerkung des Sufjân b. ʿUjejna findet man bei Chaṭîb Baǵdâdî fol. 35b. Dass Saʿîd rationalistische Neigungen hatte, erhellt auch daraus, dass er sich zum Träger des folgenden, völlig murǵi'tisch gedachten Ḥadîth hergab: „Wenn jemandes Seele den Körper verlässt, indem er frei von drei Dingen ist, so findet er Einlass ins Paradies; diese drei Dinge sind: der Hochmuth (al-kibar, dabei eine sinnlose Variante: al-kanz), Treulosigkeit an dem öffentlichen Schatz (al-ǵulûl) und Schulden (dejn), Al-Tirmiḏî I, p. 298.

2) Ṭab. Ḥuff. V, nr. 19.

3) Dem ʿirâḳischen Richter Al-Ḥasan b. Zijâd al-Lu'lu'î (st. 204), welcher Schüler der hervorragendesten Genossen des Abû Ḥanîfa war, wird mit einiger Uebertreibung das Bekenntniss in den Mund gelegt, dass er von Ibn Ǵurejǵ (so muss gelesen werden) 12,000 Ḥadîthe gehört habe, deren die Gesetzgelehrten bedürfen, kulluhâ jaḥtâǵu ilejhâ al-fuḳahâ'. Ibn Ḳutlubuǵâ ed. Flügel p. 16, nr. 55.

4) Fihrist p. 225, 21 kitâb al-sunan wa-jaḥtawî ʿalâ kutub al-fiḳh; 226, 16. 20. 25 ult. 227, 21.

5) Fihrist p. 227 ult. (Al-Auzâʿî) 228, 3. 5. 9, und aus späterer Zeit (III. Jhd.) p. 228, 17. 20. 229, 14. 17. 230, 5. 20 (Al-Buchârî). 231, 15. 19. 23 u. a. m.

6) ibid. p. 226, 6. 227, 9.

7) ibid. p. 227, 23.

Solche Werke entsprachen dem Bedürfnisse jener Zeit, in welcher man im öffentlichen Staatsleben und in der Regierung begann, auf die der Sunna entsprechenden Rechtspflege und Verwaltung Gewicht zu legen und in welcher das Chalifat den Theologen Gutachten abforderte über das öffentliche Recht im Sinne der Religion. Da waren nicht referirende Ḥadîthwerke, sondern Compendien, welche dem praktischen Bedürfnisse dienen sollten, ein Erforderniss der Zeit.

Aber es wäre nichts anderes als müssige Speculation, über Form, Inhalt und Geist von Werken weiter zu grübeln, von denen uns keine Zeile, aus denen uns kein Citat erhalten ist. Wohl ist uns aber ein grundlegendes Werk erhalten geblieben, welches ungefähr die Stufe darstellt, zu welcher die Entwickelung der gesetzwissenschaftlichen Literatur in jener Zeit angelangt war; wir meinen das Muwaṭṭa' des Mâlik b. Anas.

III.

Das Muwaṭṭa' kann nicht als das erste grosse traditionssammelnde Werk des Islam betrachtet werden. Als solches scheint es auch in der muhammedanischen Literatur nicht angesehen worden zu sein. Trotz des grossen unbestrittenen Ansehens, dessen es von seinem Erscheinen an bis zum heutigen Tage im Osten und Westen der muhammedanischen Welt geniesst — hat man ja um die Entstehungsgeschichte desselben einen ganzen Kranz frommer Wunderlegenden geflochten —, trotz der grossen Pietät, mit welcher der Name des Verfassers, des grossen Imâm dâr al-hiǵra, umgeben wird, kam es ursprünglich nicht als kanonisches Traditionswerk zur Geltung. Wir werden sehen, dass es — mit Ausnahme der maǵribinischen Schulen — unter den später zu charakterisirenden „sechs Büchern" keine Stelle hat. Nur durch die Pietät der Späteren, die den Ursprüngen nicht mehr nahe standen und den Drang fühlten, den Kreis der kanonischen Literatur auszudehnen, ist es hin und wieder in diese einbezogen worden.

In der That ist das Werk des Mâlik im eigentlichen Sinne keine Traditionssammlung, welche den Ṣaḥîḥen des nächsten Jahrhunderts an die Seite gestellt oder — vom literarhistorischen Gesichtspunkt aus — mit ihnen als Glied derselben Literaturgruppe erwähnt werden könnte. Es ist ein Corpus juris, kein Corpus traditionum. Wir haben hierbei nicht das quantitative Moment im Auge, dass sich das Muwaṭṭa' noch nicht auf alle jene Kapitel erstreckt, welche das inhaltliche Schema der Traditionssammlungen bilden, sondern nur den Zweck und die Anlage des Werkes. Es hat nicht den Zweck und ist nicht darauf angelegt, die gesunden Bestandtheile der in der muhammedanischen Welt im Umlauf befindlichen Traditionen zu sichten und in einer Sammlung zu vereinigen; sondern es

verfolgt die Absicht, das Gesetz und Recht, den Ritus und die Praxis der Religionsübung nach der im medînensischen Islam anerkannten Iǵmâʿ, nach der in Medîna gangbarn Sunna zu veranschaulichen und für die in Schwankung befindlichen Dinge vom Standpunkte des Iǵmâʿ und der Sunna ein theoretisches Correctivum zu schaffen. Soweit es etwas mit den Traditionswerken gemein hat, ist es mehr auf die Sunna als auf Ḥadîth gerichtet. Zuweilen führt Mâlik in einem Paragraphen nicht eine einzige Tradition an, sondern Fetwâ's anerkannter Autoritäten in gegebenen oder casuistisch aufgeworfenen Fällen, um dann mit der Abgabe seiner eigenen übereinstimmenden Meinung und mit der Constatirung des medînensischen Usus und Consensus zu schliessen.[1] Ein Ueberlieferer aus der Ḥadîthschule hätte nicht Fetwâ's, sondern auf den Propheten zurückgeführte Ḥadîthe mitgetheilt.

Wir haben in einem frühern Abschnitt gesehen, welche Meinungsunterschiede in den verschiedenen Provinzen des muhammedanischen Reiches mit Bezug auf die elementarsten Fragen der gesetzlichen und religiösen Praxis Platz greifen konnten. Zu einer Zeit, in welcher das Leben nach der Sunna, die sunnagemässe Verwaltung im öffentlichen Leben zur Anerkennung und Würdigung kam, war es ein praktisches Interesse, inmitten der Krümmen widerstrebender Richtungen einen „geebneten Weg" herzustellen, die Norm des Gesetzes authentisch festzusetzen. Der Medînenser Mâlik wollte diesem Interesse mit Bezug auf die Praxis seiner ḥiǵâzenischen Heimath dienen. Und diese Absicht erreichte er nach zwei Richtungen. Erstlich sammelte er hinsichtlich der einzelnen Kapitel des gesetzlichen und rituellen Lebens die Documente der medînensischen Sunna; zweitens codificirte er auf Grund dieser Sunnadocumente oder in Ermanglung derselben auf Grund des Consensus (iǵmâʿ), der sich bis auf seine Zeit in seiner Heimath zur Geltung erhoben hatte, also auf Grund des jus consuetudinis, des Gewohnheitsgesetzes von Medîna, das was in den einzelnen Fragen, Rechtens ist. Dies Iǵmâʿ von Medîna ist eine der Hauptsäulen seiner Festsetzungen und immerfort beruft er sich bei Feststellung von gesetzlichen Gepflogenheiten darauf, dass dieselben diejenige Gewohnheit oder Meinung darstellen, welche von den Gelehrten unserer Stadt allgemein anerkannt ist, oder worüber bei uns (ʿindanâ) allgemeine Uebereinstimmung herrscht (al-muǵtamaʿ ʿalejhi).[2] Freilich kann es vorkommen, dass dies medînensische Iǵmâʿ im Widerspruche zu der in anderen Ländern verbreiteten Lehre und Praxis steht.[3] Aber es ist ganz ausserhalb des Planes des Muwaṭṭaʾ, die Traditionen zu erwähnen oder zu prüfen, auf welche dieselbe

1) z. B. Al-Muwaṭṭaʾ III, p. 15. 26 unten und sehr oft.
2) z. B. II, p. 76, 365, 378. III, p. 16. IV, p. 53 u. a. m.
3) Al-Nawawî IV, p. 119.

sich beruft. Das traditionelle Material ist ihm nicht Zweck, sondern Mittel, und kommt nur insofern in Betracht, als es seinen praktischen Zwecken dienlich ist. Die Berücksichtigung des medînensischen Igmâ' war in so vorwiegendem Maasse herrschender Gesichtspunkt des Mâlik, dass er sich nicht bedenkt, in Fällen, wo dasselbe im Widerstreit mit Traditionen steht, die er seinem Corpus als echt einverleibt, jenem den Vorzug zu geben.[1]

Mâlik b. Anas ist also nicht blosser Sammler der Traditionen, sondern vielmehr und in erster Reihe Interpret derselben vom Gesichtspunkte der Praxis. Dies könnte an einer beträchtlichen Anzahl von Beispielen aus seinem Werke dargethan werden. Wir begnügen uns mit einem, das uns besonders charakteristisch scheint und dem Leser in das Wesen des Muwaṭṭa' einen klaren Einblick bietet. Im II. Jahrhundert hatte sich im Islam noch keine bestimmte gesetzliche Praxis herausgebildet bezüglich der Frage, was mit einem Muhammedaner zu geschehen habe, der dem Islam untreu wird. Dies scheint klar gewesen zu sein, dass der Murtadd (Apostat) mit dem Tode bestraft werden müsse, aber keine Einhelligkeit herrscht darüber, ob man vorher Rückbekehrungsversuche (istitâba) vorzunehmen habe, bei deren Erfolg die Todesstrafe erlassen wird, oder aber ob die Todesstrafe ohne vorangegangene Istitâba zu verhängen sei. In der Praxis scheint bei der Behandlung solcher Apostaten das Meiste von der Willkür der Obrigkeit abhängig gewesen zu sein; und auch die Theorie schwankte vielfach in dieser Frage.[2] Diese Meinungsverschiedenheit drückt sich einigermaassen noch in den auseinandergehenden Lehren der Maḏâhib al-fiḳh aus, die man in den Ichtilâf-werken zusammengestellt findet. Die Theoretiker haben auch in dieser Frage ihre Spitzfindigkeit durch Herausfindung der verschiedenartigsten Distinctionen zur Geltung gebracht. 'Aṭâ', ein mekkanischer Theologe (st. 115), macht einen Unterschied zwischen einem als Muhammedaner geborenen Apostaten (der wird ohne vorangegangenen Bekehrungsversuch getödtet) und zwischen einem Convertiten, der wieder abfällt (den muss man vorher zurückzubekehren versuchen).[3] Die späteren Rechtslehrer haben in ihren Codices fast ausnahmslos die Istitâba als obligate Pflicht der Behörde den Apostaten gegenüber aufgestellt.

Aber es dauerte lange, bis es zu dieser Einhelligkeit kam.[4] Im II. Jahrhundert war man weit entfernt von derselben. Abû Jûsuf schreibt in seinem

---

1) Al-Muwaṭṭa' III, p. 95—96, vgl. oben p. 86 Anm. 2.

2) Die ältesten Meinungsverschiedenheiten sind in einem besondern Kapitel des Kitâb al-sijar al-kabîr von Al-Shejbânî behandelt, fol. 374 ff.

3) Al-Sha'rânî, Mîzân II, p. 172. Raḥmat al-umma p. 138.

4) Das Verfahren in neuerer Zeit kann man aus Isabel Burton, The inner life of Syria etc. (London 1875) I, p. 180—203 ersehen.

juridisch-politischen Memorandum (s. oben p. 67) an Hârûn al-Rashîd, indem er die Meinungsverschiedenheit hinsichtlich des der Todesstrafe vorangehenden Bekehrungsversuches kennzeichnet: „Jeder führt für seine Meinung Traditionen an und schöpft Beweise aus denselben. Die Vertheidiger der bedingungslosen Todesstrafe führen den Ausspruch des Propheten an: man baddala dînahû fa-ḳtulûhu, d. h. 'wer seine Religion wechselt, den müsst ihr tödten'; die Vertheidiger der liberalern Ansicht führen den Ausspruch an: Es ist mir befohlen worden, die Leute zu bekämpfen, bis dass sie bekennen, dass es keinen Gott ausser Allâh giebt; thun sie dies, so ist ihr Gut und Blut in Sicherheit bei mir, Rechenschaft aber haben sie Allâh zu geben".[1] Was gegen diese liberalere Auffassung zeugt, wird durch Interpretation zurechtgelegt. Auch die aus der ältern Chalifengeschichte pro und contra angeführten Daten beweisen die völlige Unentschiedenheit der Frage in der Lehre und Ausübung. Wen die Geschichte der Frage interessirt, kann das Material in dem betreffenden Kapitel des Abû Jûsuf geordnet finden. Uns kümmert hier nur der hierauf bezügliche Paragraph des Mâlik b. Anas, dessen Fassung die ganze Methode dieses Theologen zeigen kann:

„Mâlik von Zejd b. Aslam. Der Prophet hat gesagt: 'Wer seine Religion wechselt, dessen Nacken müsst ihr schlagen'. Die Bedeutung der Worte des Propheten ist, wie uns scheint und Gott weiss es am besten: Wer den Islam verlässt und zu einer andern Religion — z. B. zu der der Zendîḳe oder zu einer andern ähnlichen — übergeht; solche Leute werden, wenn diese Apostasie von ihnen offenbar wird, getödtet. [Das Zendikthum besteht nämlich nicht in einem offenen Bekenntniss, sondern nur in geheimer Abtrünnigkeit vom wahren Glauben, bei äusserlicher Zugehörigkeit zu demselben.] Solchen Leuten gegenüber werden Bekehrungsversuche nicht angewendet, denn (die Aufrichtigkeit ihrer) Bekehrung kann nicht erkannt werden, da sie doch auch vorher im Geheimen Ungläubige waren, während sie öffentlich den Islam bekannten; ich denke nicht, dass man an solchen Bekehrungsversuche zu machen habe; ihr (bekennendes) Wort kann nicht angenommen werden. Jener aber, der ganz offen vom Islam zu einer andern Religion abfällt, den muss man erst zu bekehren versuchen; bekehrt er sich (so ist gut), wenn aber nicht, so wird er getödtet. Trifft es sich nun, dass Leute dies thun, so ist meine Meinung, dass sie zum Islam zurückgerufen werden sollen und dass man sie zu bekehren versuche; bekehren sie sich, so wird dies angenommen, bekehren sie sich nicht, so werden sie getödtet. Auch jene sind (im obigen Ausspruch des Propheten) nicht gemeint, die vom Judenthum zum Christenthum übertreten oder umgekehrt,[2] oder Bekenner anderer Religionen, welche die Religion, zu welcher sie gehören, mit einer andern vertauschen; es sei denn (dass sie) den Islam (verlassen). Wer aus dem Islam in eine andere Religion übertritt, und dies offen bekennt, der ist gemeint. Und Gott ist der Wissende".[3]

1) Kitâb al-charâg p. 109 ff.

2) Denn auch die Ansicht hat sich ausgebildet, dass auch solche zu tödten seien nach dem Wortlaut: Wer seine Religion wechselt. vgl. Al-Nawawî: Arba'în (Kairo 1277, Shâhîn) p. 30 zu Nr. 14.

3) Al-Muwaṭṭa' III, p. 197. Im Shejb. p. 368, wo der Apostatenparagraph vorkommt, fehlt dieses Stück und nur die hierauf folgende Tradition wird mit Muwaṭṭa' gleichlautend mitgetheilt.

Die Worte „wie uns scheint“ in dem soeben vorgelegten Paragraphen des Muwaṭṭa' führen uns auch auf ein anderes Moment der Charakteristik des Mâlik und seines Werkes. Allgemein herrscht die Ansicht, dass eben Mâlik der Gegner der im ʿIrâḳ entwickelten sogen. speculativen Schule gewesen sei, in welcher die Berechtigung der opinio, oder wie sie selbst es nannten, des Ra'j vorherrschte; die Berechtigung des letztern soll eben Mâlik verpönt haben, und dies sei das Charakterzeichen seiner ḥigâzenischen Schule im Unterschiede von der ʿirâḳischen Richtung. Die Betrachtung des Mâlik'schen Grundwerkes muss uns eines andern belehren.[1] M. hatte genug Ra'j-schule genossen,[2] um von der Unzulänglichkeit der historisch gegebenen Quellen für alle Erfordernisse des praktischen Lebens — und auf dieses hatte er es ja abgesehen — überzeugt werden zu können. Und darum fühlt er sich Autorität genug, in Fällen, wo er weder medînensische Tradition, noch medînensisches Igmâʿ vorfindet, selbständig gesetzgeberisch einzugreifen. Er übt, mit einem Worte, Ra'j, und zwar so sehr, dass ihm hin und wieder Taʿarruḳ = Irakiziren zum Vorwurf gemacht wird.[3] Dies stand den muhammedanischen Theologen fest, sie sprechen fortwährend von dem Ra'j Mâlik, ebenso wie sie vom Ra'j der ʿIrâḳier reden.[4] Und in der That sind im Muwaṭṭa' nicht selten Stellen zu finden, in welchen der den Ra'j-leuten zum Vorwurf gemachte Terminus ra'ejtu: „mein Ra'j, meine selbständige Ansicht ist die und die“, angewendet wird, ebenso wie Mâlik von seinen Schülern mit dem von den Traditionisten arg verpönten und in den Ra'j-schulen geläufigen[5] ara'ejta um sein eigenes Ra'j befragt wird.[6]

Aus allen diesen Momenten wird genügend ersichtlich, dass Mâlik b. Anas mit seinem Muwaṭṭa' kein eigentlicher Traditionssammler ist, obwohl sein Werk auch bezüglich der Ḥadîth-wissenschaft für den Specia-

---

1) vgl. Snouck Hurgronje in Lbl. für orient. Phil. 1884, p. 425.

2) vgl. oben p. 80.

3) Snouck Hurgronje a. a. O. Man vgl. für taʿarruḳ noch Al-Muwaṭṭa' IV, p. 38, 2, Zurḳ. III, p. 9.

4) z. B. Ẓâhiriten p. 20 Anm. 1. Aḥmed b. Ḥanbal wurde gefragt: „Wessen Traditionen mögen nachgeschrieben und wessen Ra'j kann als Muster betrachtet werden?“. Darauf antwortete er: „Das Ḥadîth des Mâlik und das Ra'j des Mâlik“, Tahḏîb p. 534, 3, Zurḳ. I, p. 4. Bei Ibn Bashkuwâl — wo übrigens gelegentlich der Charakteristik der theologischen Richtung Ra'j und Ḥadîth einander strenge entgegengesetzt werden, z. B. ed. Codera p. 25, 4 — findet man auf Schritt und Tritt Ra'j Mâlik, vgl. auch Ibn Muʿîn in Ṭab. Ḥuff. nr. 47, Tahḏîb p. 374, 12 lam jakun ṣâḥib ḥadîth wakâna ṣâḥib ra'j Mâlik.

5) Sehr bemerkenswerthe Stellen für die casuistische Natur dieser Frageformel: Abû Jûsuf, Kitâb al-charâg p. 36, Al-Muwaṭṭa' III, p. 199.

6) Al-Muwaṭṭa' II, p. 330.

listen hervorragendes Interesse bietet und eine nicht genügend zu schätzende Handhabe für historisch-kritische Forschungen liefert.[1] Aber diese zu bieten, ist nicht der Zweck des Verfassers. Er selbst veranschaulicht für seine praktischen Ziele die im Dienste derselben verwendeten Materialien, nach den zu seiner Zeit in Medîna gangbaren und anerkannten Versionen. Die Scrupel der Traditionsforscher der spätern strengern Schule beunruhigen ihn daher noch nicht. Eine regelrechte Isnâd-kette wird noch nicht als unerlässliches Erforderniss aufgestellt; fast ein Drittel der von Mâlik verarbeiteten Aussprüche ist mursal oder gar maḳtû', d. h. sie reichen nicht bis auf den Propheten zurück, sondern die Reihe endet bei dem Namen eines Genossen, oder die Glieder der bis zum Propheten reichenden Kette sind nicht genug fest und nicht in fortlaufender Unmittelbarkeit an einander geschlossen:[2] „Ḥadîthe ohne Zaum und Zügel" (bilâ chiṭâm wa'azimma), wie die Kritiker solche nennen.[3]

Ganz unbedenklich wendet Mâlik die Marâsîl als Quellen des Gesetzes an.[4] Es war ihm nur um Documentirung der Sunna, noch nicht um die Kritik der Form zu thun.[5] Er sucht demnach auch nicht sehr nach der Beglaubigung derselben durch Parallelversionen. Dem Traditionssammler der Schule war es darum zu thun, dieselbe Tradition nach verschiedenen Wegen (ṭuruḳ) zu übermitteln; sie erschien ihm erst dann von Werth, wenn er sie nach vielen Ṭuruḳ zu veranschaulichen im Stande war. Jaḥjâ b. Mu'în (st. 233) liess jedes Ḥadîth abseits liegen, das ihm nicht wenigstens nach dreissig Isnâd-versionen vorlag;[6] Mâlik begnügte sich füglich mit einer einzigen. Daher begegnen wir bei ihm auch Aussprüchen, die in keiner der späteren

---

1) Für diese Forschungen müsste neben dem Muwaṭṭa' auf die bei Abû Jûsuf (Kitâb al-charâǧ), Al-Shejbânî (Kitâb al-sijar) und anderen Schriftstellern des II. Jahrhunderts vorkommenden Traditionen zurückgegangen werden; eine kritische Vergleichung derselben mit dem Bestande in den Sammelwerken der nächsten Periode wäre für die Entwickelungsgeschichte des Islam sehr fruchtbar.

2) Al-Muwaṭṭa' II, p. 73 findet man ein Beispiel.

3) Al-Tirmiḏî II, p. 338, 21.

4) Muslim, Einleitung p. 64 wal-mursal fî aṣl ḳaulinâ waḳaul ahl al-'ilm bil-achbâr lejsa biḥuǧǧatin (dazu vgl. den Commentar von Al-Nawawî und Tahḏîb p. 285). - Diese Streitfrage ist behandelt bei Chaṭîb Baġdâdî fol. 105b.

5) Die Gesammtzahl der Traditionen des Muwaṭṭa' ist nach den verschiedenen Recensionen schwankend; sie beträgt ± 1720; davon sind nur 600 mit Isnâden versehen, die bis zum Propheten hinaufreichen, 222 sind mursal, 613 sind mauḳûf und 285 reichen nicht bis zum Propheten, sondern nur bis zu „Genossen" oder „Nachfolgern". Wir schöpfen diese Zählung aus muhammedanischen Quellen (Al-Zurḳânî I, p. 8) und übernehmen sie auf Treu und Glauben; es lohnte sich nicht, der Pünktlichkeit dieser Angaben zählend nachzugehen.

6) Tahḏîb p. 629, 13. Ṭab. Ḥuff. VIII, nr. 17.

kanonischen Sammlungen Aufnahme fanden.[1] Da er ausschliesslich die Erfordernisse des gesetzlichen Lebens im Auge hatte, so hat er ferner auf Traditionen, die nur historische Belehrung enthalten, und bezögen sie sich auch auf die Biographie des Propheten, gar kein Gewicht gelegt, es sei denn, dass aus solchen Nachrichten gesetzliche Folgerungen abzuleiten sind. Dies ist später als grosses Verdienst seiner Richtung hervorgehoben worden, im Verhältniss zu jenen emsigen Forschern, die schon in der alten Epoche der Traditionswissenschaft allerlei kleinliches Zeug mit Bezug auf die Prophetenbiographie sammelten, aus dessen Inhalt den dogmatischen Gelehrten zuweilen grosse Verlegenheit erfolgte.[2]

Es ist also in erster Reihe die Verwendung der Traditionen, welche dem Werke des Mâlik seinen Charakter giebt. Und damit bezeichnet er einen Uebergang zwischen den zwei Endpunkten, welche die Entwickelung der gesetzlichen Literatur vom II. und III. Jahrhundert begrenzen. Der Ausgangspunkt der Literatur ist das blosse Fiḳh. Mâlik bahnte mit dem grossen Einfluss, den er der Beachtung des traditionellen Materials zuwendet, die folgende Periode an. Und dass er diesen Uebergang nicht ohne bewusste Absicht anbahnte, dass er das blosse positive Recht durch historische und documentarische Begründung zu ergänzen bestrebt war, dies zeigt uns sein Verhältniss zu einem gleichzeitigen literarischen Unternehmen, zu welchem das seinige in Concurrenz treten sollte. Nach Ibn ʿAbd al-barr wäre ʿAbd al-ʿAzîz b. ʿAbdallâh b. Abî Salma al-Mâǧashûn (st. in Baġdâd 164) der erste gewesen, welcher die Lehre der muhammedanischen Theologen in Medîna in einem Codex zusammenfasste; es wurde in demselben nur die Lehre, das Gesetz nach dem medînensischen Consensus vorgetragen, ohne die Traditionen anzuführen, welche als Stütze der Lehre dienen können. Diese Methode gefiel dem Zeitgenossen Mâlik nicht, und der Gedanke, das Werk des Mâǧashûn durch einen Codex zu ersetzen, der auch die traditonellen Quellen der medînensischen Lehren enthalte, war ihm eine Anregung mehr, die ihn zur Abfassung des Muwaṭṭaʾ nöthigte.

Er war aber unter seinen Zeitgenossen mit dieser Bestrebung nicht vereinzelt. Wie sehr die Abfassung eines solchen Codex ein tiefgefühltes Bedürfniss der Zeit war, zeigt der Umstand, dass, als sich Mâlik anschickte, sein Muwaṭṭaʾ zu redigiren, noch viele andere seiner medînensischen Collegen an die Abfassung ähnlicher Werke gingen. Voll Vertrauen zum Erfolg seiner Arbeit und voll Selbstbewusstsein hinsichtlich der Berechtigung derselben soll Mâlik angesichts seiner Rivalen die dauernde Anerkennung seiner

1) vgl. Ibn ʿAbd al-Barr bei Al-Zurḳânî II, p. 139.
2) Ḳâḍî ʿIjâḍ, Al-Shifâ II, p. 240.

eigenen Leistung bei der Nachwelt vorausgesehen haben. Und in der That rechtfertigte der Erfolg das Selbstvertrauen Mâlik's. Denn die Concurrenz-Muwaṭṭa'e verschwanden aus dem Verkehr „als ob sie in Brunnen hineingefallen wären".[1] Unseres Wissens werden in den Quellen dieses Zweiges der arabischen Literaturgeschichte drei Werke erwähnt, die in die Reihe jener gleichzeitigen Muwaṭṭa's zu gehören scheinen. Eines ist vom medînensischen Gelehrten Ibrâhîm b. Muḥammed al-Aslamî (st. 184) verfasst und soll an Umfang das Werk des Mâlik bedeutend überragt haben.[2] Ein anderes ist von ʿAbd allâh b. Wahb al-Fihrî (st. 197); das Muwaṭṭa'-werk dieses Gelehrten[3] erschien nach der Veröffentlichung des Buches von Mâlik, in demselben werden Belehrungen erwähnt, die der Verfasser von Mâlik holte.[4] Letzterer sagte mit Bezug auf die beiden Werke: Bleiben wird, was zur Ehre Gottes gearbeitet wurde. „In der That — so fügt Abû Mûsa Muḥammed al-Iṣfahânî (st. 581) hinzu — ist Mâliks Buch wie die Sonne an Glanz und Verbreitung, wenige aber kennen mehr Ibn Wahb's Werk, das heute nur noch sehr selten zu finden ist".[5] Endlich fand ich ein Muwaṭṭa' erwähnt[6] vom medînensischen Gelehrten Muḥammed b. ʿAbd al-Raḥmân b. Abî Ḏîb al-ʿÂmirî (st. 120 in Kûfa); er gehörte zum Hörerkreis des Zuhrî. Man stellte ihn höher als Mâlik, nur mit dem Vorwurfe, dass er hinsichtlich seiner Gewährsmänner sehr leichtgläubig war.[7]

IV.

Ausser den oben erwähnten Muwaṭṭa'-werken hören wir noch von verschiedenen Bücheraufschriften, in denen der Name des Werkes von Mâlik b. Anas vorkommt, z. B. Muwaṭṭa' Abî-l-Ḳâsim, Muwaṭṭa' Abî Muṣʿab u. s. w. Man muss sich hüten, dieselben für selbständige Muwaṭṭa'-schriften zu halten und etwa in dieselbe Reihe zu stellen, welcher die am Schlusse des vorigen Abschnittes erwähnten Werke angehören.

---

1) Al-Zurḳânî, Einleitung p. 8.

2) Ṭab. Ḥuff. VI, nr. 2. Dazu schrieb noch im VI. Jahrhundert einen Commentar Abû Bekr ibn al-ʿArabî (st. 546), Ḥ. Ch. VI, p. 265.

3) Beispiele bei Al-Zurḳânî IV, p. 61. 119.

4) Dies Werk ist nicht zu verwechseln mit der Muwaṭṭa'-recension desselben Ibn Wahb, welche in der Liste des Muḥammed ʿAbd al-Ḥajj (s. nächsten Abschnitt) unter nr. 2 (p. 19 oben) erwähnt und beschrieben ist. Das im Text erwähnte Werk ist vielleicht identisch mit dem Kitâb al-ǵâmiʿ des Ibn Wahb.

5) Pusey im Oxforder Handschriftenkatalog p. 381. Das Buch des Ibn Wahb wurde vom Ḳâḍî ʿIjâḍ benutzt, z. B. bei Al-Ḳasṭallânî IV, p. 232. Ṭab. Ḥuff. VI, nr. 52 erwähnt dieses Muwaṭṭa' nicht unter den Werken des Ibn Wahb.

6) Al-Zurḳânî I, p. 16, 10 v. u.

7) Ṭab. Ḥuff. V, nr. 27, ohne Erwähnung eines Muwaṭṭa'-werkes.

Man gewinnt eine recht ungünstige Vorstellung von der Zuverlässigkeit der muhammedanischen Ueberlieferung im II. Jahrhundert, wenn man in Betracht zieht, dass die Versionen, in welchen verschiedene Gewährsmänner, alle direkt und unmittelbar im Namen des Mâlik, dies Muwaṭṭa'-werk überliefern, von einander sowohl in Hinsicht auf den Textbestand und Inhalt, als auch hinsichtlich der äussern Anlage und Anordnung so grundverschieden sind, dass man der Versuchung ausgesetzt ist, dieselben als von einander verschiedene, keineswegs identische Schriften zu betrachten. Wenn man die Berichte in Betracht zieht, die uns über die verschiedenen Muwaṭṭa'-versionen zur Verfügung stehen, andererseits die beiden noch heute mit vollem Text zugänglichen Versionen mit einander vergleicht, wird man in dem Glauben daran stark erschüttert, dass Mâlik b. Anas in der Ueberlieferung des Muwaṭṭa' einen festgesetzten Text, ob nun in mündlicher Weise oder durch Munâwala (p. 189) zum Gegenstand der Verbreitung gemacht habe. In diesem Falle könnten ja zwei Versionen desselben Buches von einander nicht so gründlich verschieden sein. Man ist vielmehr geneigt, den Mittheilungen Glauben zu schenken, aus welchen ersichtlich ist, dass Mâlik b. Anas die ihm vorgelegten Muwaṭṭa'-texte in der sorglosesten Weise authenticirte. Darüber werden verschiedene Nachrichten verbreitet. Der Text des Buches wird aus Exemplaren der Beflissenen dem Mâlik vorgelesen, der hört die vorgelesenen Texte an, macht hin und wieder eine verbessernde Bemerkung und giebt die Erlaubniss, den angehörten Text als von ihm stammend weiter zu verbreiten.[1] Diese Art liesse noch einige Controle des Textes zu. Aber wir erfahren auch Folgendes. Es kommt jemand in Mâliks Auditorium, zieht ein Manuscript aus den Falten seiner Kleider hervor. „Dies ist dein Muwaṭṭa', o Abû 'Abdallâh, das ich abgeschrieben und collationirt habe; gieb mir die Erlaubniss (igâza), es weiter fortzupflanzen". „Du hast dieselbe und du darfst dich bei der Verbreitung deines Textes der Formel bedienen: Mâlik hat mir mitgetheilt, M. hat mir berichtet".[2] Wenn nun der Verfasser die verschiedensten Exemplare seines Werkes unbesehen authenticirte, so ist es leicht begreiflich, dass nicht alles, was man als Muwaṭṭa' verbreitete, einander vollends gleichlautend war.

Die gangbare Version des Muwaṭṭa'-codex, welche wir die Vulgata desselben nennen können, ist jene, welche auf den andalusischen Theologen und Agitator Jaḥjâ b. Jaḥjâ al-Maṣmûdî[3] (st. 234), den Schüler des Mâlik,

1) Chaṭîb Baġdâdî fol. 84[b] und noch sehr oft zum Beweise dessen, dass das sogen. 'arḍ oder 'irâḍ eine ebenso gültige Art der Mittheilung ist, wie der unmittelbar mündliche Vortrag des Lehrers.

2) ibid. fol. 91[a].

3) vgl. Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien I, p. 282 ff.

zurückgeht; diese hat sich im wissenschaftlichen Verkehr zu erhalten gewusst, ist am häufigsten commentirt worden, und diese ist es auch, welche orientalische und occidentalische Gelehrte im Auge haben, wenn sie vom Muwaṭṭaʾ sprechen. Man nennt diese Version: Muw. Jaḥjâ. Aber ausser dieser Version des Mâlik'schen Corpus juris sind noch andere erhalten, welche auf andere Autoritäten zurückgeführt sind, die das Muwaṭṭaʾ von Mâlik übernahmen. Im Ganzen giebt es fünfzehn solcher Versionen, welche in dem bald zu erwähnenden Werke des ʿAbd al-Ḥajj aufgezählt sind.[1] Wenn man sich einen Begriff von der Verschiedenheit derselben untereinander und von der Vulgata des Jaḥjâ b. Jaḥjâ bilden will, so möge man z. B. beachten, dass in der auf Abû Muṣʿab al-Zuhrî (einen medînensischen Theologen, st. 242) zurückgeführten Version (bei ʿAbd al-Ḥajj nr. 9) ungefähr hundert Traditionen erwähnt sind, die in keiner der anderen vorkommen, trotzdem jede einzelne der letzteren wieder im Vergleich mit den übrigen Recensionen Ueberschüsse und Mängel aufweist. Fast keine einzige stimmt mit einer andern bezüglich des Anfanges, und wenn wir — wie dies zuweilen vorkommt — Citaten aus dem Muwaṭṭaʾ begegnen, die wir aus der Vulgata nicht bestätigen können, so dürfen wir voraussetzen, dass sie möglicherweise einer der anderen Recensionen entnommen sind.[2]

So gab es denn 15 Archetypen des Muwaṭṭaʾ,[3] von welchen es vornehmlich dem Muw. Jaḥjâ gelungen ist, im wissenschaftlichen Leben und im praktischen Gebrauch zur Geltung zu kommen.[5] Von den übrigen Recensionen, welche unter den gelehrten Muhammedanern neben der Jaḥjâ'schen Version lange Zeit Gegenstand des Studiums bildeten,[4] ist uns eine zugänglich geworden. Dieselbe ist unter dem Namen Muw. Muḥammed

1) p. 18—21, da sind allerdings 16 aufgezählt, aber die letzte Nummer ist keine eigentliche Muwaṭṭaʾ-recension, sondern ein Musnad aus demselben (vgl. unten p. 228), vgl. über die verschiedenen Recensionen auch Ḥ. Ch. VI, p. 267.

2) Nicht alle Versionen fanden gleiche Verbreitung; es waren nur ungefähr 5, welche Gegenstand des Studiums in Spanien bildeten, wo man im III.—IV. Jahrhundert das Muwaṭṭaʾ als religiöses Grundwerk studirte. Aus dem Index zum Ibn Bashkuwâl ed. Codera kann man ersehen, welches diese Versionen waren. Statt Muw. Al-Ḳaʿbî ist sowohl im Index, als auch im Text dieser mit seltener Sorglosigkeit angefertigten Edition immer Al-Ḳaʿnabî (st. 221 in Mekka) zu lesen.

3) In das Reich der Fabel gehört wohl das alte Muwaṭṭaʾ-exemplar der Schatzkammer in Aegypten (chizânat al-Miṣrijjîna), welches den Text enthielt, den der Chalife Hârûn mit seinen beiden Prinzen bei Mâlik hörte; bei Al-Sujûṭî, Taʾrîch al-chulafâʾ p. 115, 21.

4) Eifrige Traditionsbeflissene studiren das Buch nach verschiedenen Versionen. Die biographischen Werke bieten hierfür viele Beispiele; ich will nur eines als Specimen erwähnen. Ibn al-Abbâr ed. Codera p. 268 s. v. ʿAbd al-Ġanî b. Mekkî (st. 556) Muw. Jaḥjâ . . . wa Muw. ibn Bukejr.

bekannt und ist jene Recension des Werkes, die der berühmte Schüler des Abû Ḥanîfa, Muhammed b. al-Ḥasan al-Shejbânî, welcher mehr als drei Jahre hindurch in Medîna lebte und die Vorträge des Mâlik hörte, von dem Werke des letztern überliefert hat. Dieselbe deckt sich in vielen Fällen nicht mit der Jaḥjâ'schen Recensionen, von der sie auch hinsichtlich der Kapiteleintheilung grundverschieden ist. Einige der Shejbânîschen Kapitel finden sich in der Vulgata gar nicht vor und umgekehrt. Wir haben bereits an zwei Stellen dieser Abhandlung Gelegenheit gehabt, auf Muwaṭṭa'-mittheilungen hinzuweisen, die sich nur in der Shejbânîschen Recension finden, in der Vulgata des Jaḥjâ aber nicht vorkommen (p. 179 Anm. 5; p. 211). Die Shejbânî-Recension ist im Ganzen weniger umfangreich[1] als die des Jaḥjâ; das bearbeitete Traditionsmateriel ist geringer. Dabei hat Al-Shejbânî fast jedem Kapitel eine Epikrisis hinzugefügt, in welcher er unter den Worten: ḳâla Muḥammed mittheilt, ob die Lehre, die im vorangehenden Kapitel gegeben wird, nach seinem eigenen gesetzwissenschaftlichen System und nach der Lehre des Abû Ḥanîfa Geltung habe oder nicht. Zum grossen Theile werden auch die Traditionen angeführt, auf welche sich die gegentheiligen Meinungen stützen; diese vergleichenden Zusätze sind zuweilen sehr umfangreich.[2] Es kann hieraus erhellen, dass die Recension Shejb. von diesem Gesichtspunkte zugleich eine Bearbeitung und kritische Weiterentwickelung des Mâlik'schen Werkes enthält.

Ausser mehreren Handschriften des Muw. Muḥammed[3] ist uns dasselbe auch in lithographischen Vervielfältigungen indischer Herkunft zugänglich. Es liegen mir drei verschiedene lithographische Ausgaben des Buches vor, zwei aus Ludhiâna[4] und eine Lucknower,[5] von dem gelehrten

1) Innerhalb der einzelnen Bücher sind weniger Paragraphen, z.B. das Buch über die Eheschliessung hat bei Muwaṭṭa' III, p. 1 ff. 22 Kapitel, bei Shejb. p. 237—248 nur 16; dabei vereinigt Muw. in zwei Sammelkapiteln (ǵâmi') mehrere Fragen, die bei Shejb. in je besonderen Paragraphen zerstreut sind.

2) Die umfangreichsten Zusätze finden sich zu Bâb al-ḳirâ'at fî-l-ṣalât chalf al-imâm, Shejb. p. 90—100 = Muw. I, 158—162.

3) Katalog der arab. Handschrr. des British Museums p. 718^b, Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 44, nr. 1144, Kairoer Katalog I, p. 328 f. Es ist interessant zu sehen, dass der muhammedanische Katalogist nicht weiss, dass dies nur eine Recension des Mâlik'schen Muwaṭṭa' ist; er charakterisirt das Buch in folgenden Worten: „Der Verfasser schreibt darin im Sinne des Maḏhab Mâlik und beantwortet die Einwürfe der Gegner", während doch viele Hinzufügungen (in den Schlussbemerkungen) in ḥanafitischem Sinne eben gegen den Text des Mâlik gerichtet sind.

4) Eine in lex. 8° aus dem Jahre 1291/2 (Muḥammed 'Abd al-Karîm'sche Officin), 200 pp., mit kurzen worterklärenden Marginalglossen; die andere in 8° aus dem Jahre 1292 (Maṭba' Raḥîmî), 270 und 8 pp., mit noch kargeren Randbemerkungen.

5) gr. 4° aus dem Jahre 1297 (Officin des Muḥammed Châṉ Muṣṭafâ), 412 pp.

Muḥammed ʿAbd al-Ḥaǧǧ besorgte, mit einer sehr eingehenden und vielseitigen Einleitung und einem weitläufigen Commentar versehene Ausgabe. Man kann voraussetzen, dass der gelehrte Orientale in subjectiver Befangenheit für den Gegenstand seines Studiums alle möglichen Argumente aufhäuft, um nachzuweisen, dass die Shejbânîsche Recension authentischer und werthvoller sei, als das Muwaṭṭaʾ Jaḥjâ. Dem europäischen Forscher imponiren freilich die scholastischen Argumente des muhammedanischen Gelehrten wenig.

Das Verhältniss der beiden Recensionen zu einander könnte am besten durch die Nebeneinanderstellung der aufeinanderfolgenden Paragraphenüberschriften ersichtlich gemacht werden. Dies würde zu weit führen und darum beschränken wir uns bloss darauf, zwei Abschnitte nach beiden Recensionen herauszugreifen, um durch Gegeneinanderstellung derselben die Art und Weise zu beleuchten, in welcher Al-Shejbânî zum Commentator und Beurtheiler seines Textes wurde.

Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 19. Das Stehen (al-wuḳûf) vor den Leichenzügen und das Sitzen auf den Grabesorten.

Mâlik von[a] Jaḥjâ b. Saʿîd von Wâḳid *b ʿAmr[b] b. Saʿd b. Muʿâḏ[c] von Nâfiʿ b. Ǵubejr b. Muṭʿim von Masʿûd[d] b. al-Ḥakam von ʿAlî b. Abî Ṭâlib: Der Prophet pflegte vor den Leichenzügen[e] aufzustehen.

[Dies Ḥadîth wird Muw. Jaḥjâ in einem andern Kapitel mit ganz verschiedenem — auf ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzîz zurückreichendem — Isnâd als „das letzte, was der Prophet gesprochen", angeführt, IV, p. 71.]

a) und Christen. b) + es mögen nicht zwei Dîn's im Lande der Araber verbleiben.

Al-Shejbânî p. 162. Das Aufstehen (al-ḳijâm) vor dem Leichenzuge.

a) es hat uns berichtet. b) fehlt. c) + Al-Anṣârî. d) Muʿawwiḍ. e) Singular.

Muhammed sagt: Daran halten wir uns; wir erachten das Aufstehen vor dem Leichenzuge nicht (als geboten), einstens war dies eine Sache, wurde jedoch aufgegeben. So sagt auch Abû Ḥanîfa.

p. 168. Ueber den Gebrauch des Grabes als Betort: ob man bei demselben beten und sich auf dasselbe hinstrecken dürfe.

Mâlik hat uns berichtet: es hat uns mitgetheilt Al-Zuhrî von Saʿîd b. al-Musaǧǧib von Abû Hurejra, dass der Prophet sagte: Gott möge die Juden[a] tödten, sie haben die Gräber ihrer Propheten als Moscheen benützt.[b]

Al-Muwaṭṭa' II, p. 19.

Mâlik:[1] Es ist ihm bekannt geworden, dass 'Alî b. Abî Ṭâlib sich auf die Gräber[a] hinstreckte und sich auf dieselben hinlegte. * Mâlik sagt: Es ist, wie uns scheint, nur verboten worden, auf den Gräbern zu sitzen, und dieselben zu beschmutzen.[b]

* Mâlik von Abû Bekr b. 'Othmân b. Sahl b. Ḥanîf; dieser sagte, dass er den Abû 'Umâma b. Sahl b. Ḥanîf sagen hörte: Wir wohnten den Leichenbegängnissen bei, und der letzte der Menschen setzte sich nieder, bis sie durch das Aḏân gerufen wurden.[c]

III, p. 17: Sammelabschnitt: was von der Ehe nicht erlaubt ist.

[In diesem Kapitel werden nach einander verschiedene Arten der Eheschliessung erwähnt, welche ungesetzlich sind und die Ungültigkeit der Ehe involviren; bei Shejbânî sind die einzelnen Paragraphen als separate Kapitel angeführt; das vorliegende ist das zweite.]

p. 19. Mâlik von von Nâfi' von Abû-l-Zubejr al-Mekkî: Man brachte einmal vor 'Omar eine Eheschliessung, bei der nur ein Mann und eine Frau als Zeugen waren; da sprach er: dies ist eine geheime Eheschliessung (nikâḥ al-sirr) und ich gestatte[a] dieselbe nicht; käme man mir damit zuvor, so würde ich (die Schuldigen) steinigen.

Al-Shejbânî p. 168.

a) auf dieselben. b) fehlt.

c) dieser Paragraph fehlt.

Al-Shejbânî p. 241.

a) wir gestatten.

Es sagt Muhammed: Daran halten wir uns, denn die Eheschliessung ist nicht zulässig mit weniger als zwei (männlichen) Zeugen, hingegen bei der Ehe, die 'Omar zurückgewiesen, waren ein Mann und eine Frau als Zeugen anwesend, und dies ist geheime Eheschliessung, denn die Zeugenschaft war nicht vollständig; wäre die Zeugenschaft vollständig durch die Anwesenheit zweier Männer oder eines Mannes und zweier Frauen, so wäre es eine

1) im selben Kapitel fortfahrend.

Al-Shejbânî p. 241.

zulässige Eheschliessung, trotzdem sie geheim geschlossen würde. Denn was die geheime Eheschliessung ungültig macht, ist (der Umstand), dass sie ohne Zeugen vollzogen wird; ist aber eine vollgültige Zeugenschaft dabei, so ist es eine öffentliche Eheschliessung, wenn sie auch ein Geheimniss daraus machen. — Es sagt Muhammed: es berichtete uns Muhammed b. Abân von Ǵamâd von Ibrâhîm (al-Nacha'î), dass 'Omar die Zeugenschaft eines Mannes und zweier Frauen zuliess, sowohl bei der Eheschliessung, als auch bei der Ehescheidung. Es sagt Muhammed: Und daran halten wir uns und dies ist auch die Lehre des Abû Ḥanîfa.

V.

Ein bedeutender Fortschritt, den die literarische Entwickelung der Ḥadîth-wissenschaft zu verzeichnen hat, ist in dem Worte taṣnîf al-aḥâdîth ausgedrückt.

Es ist bisher ersichtlich geworden, dass das Ansammeln von Ḥadîthmaterial ein hervorragendes Moment der theologischen Beschäftigung im Islam ist. Je mehr Gewicht darauf gelegt wurde, dass in der gesetzlichen Praxis sowie im rituellen Leben dem Ḥadîth Rechnung getragen werde und je mehr gerade im Dienste dieses Postulates Ḥadîthmaterialien wie Pilze emporschossen, desto mehr bildete sich das systematische Anordnen des aufgehäuften Stoffes zu einem Bedürfniss heraus, welches die grossen Massen von traditionellen Texten, die aus allen Ländern des Islam auf die Traditionsgelehrten eindrangen, sowohl im Interesse der theoretischen Beschäftigung, als auch vom Gesichtspunkte der praktischen Benutzung und Verwerthung nahelegten.

Die systematische Anordnung geschah nach zwei von einander verschiedenen Gesichtspunkten. Die primitivste Art der Anordnung hängt mit der sich herausbildenden Anschauung von einem vollkommenen Ḥadîth zusammen. Ein solches muss vermittels „gesunder" Mittelglieder ohne Unterbrechung (irsâl etc.) bis auf einen „Genossen" zurückgeführt sein; in diesem Falle ist es musnad, gestützt, angelehnt. Leute, welche eine beträchtliche Anzahl solcher Ḥadîthe zusammenbringen, erhalten den Ehrennamen Al-musnid,[1]

1) „celui qui connait les traditions et indique leurs sources", Dozy, Supplém. I, p. 692b.

und sind die beliebtesten Quellen und Mittelpunkte für den Ḥadîth-unterricht; sie werden von jenen aufgesucht, welche die lauteren Ḥadîthe kennen zu lernen wünschen.[1] ʿAbdallâh b. Muḥammed al-Ġuʿfî (st. 229), ein Schejch des Buchârî, erhielt von seinen Zeitgenossen den auszeichnenden Titel Al-musnadî oder auch Al-musnidî.[2] Die Bezeichnung Musnid wird am häufigsten in Verbindung mit dem Namen des Ortes oder der Provinz angewendet, in welchen der betreffende Gelehrte zu seiner Zeit als Traditionslehrer in Ansehen stand und von deren Bevölkerung er zunächst als Orakel des Ḥadîth betrachtet wurde. Der eine heisst „Musnid Baġdâd", der andere „M. Miṣr fî waḳtihi",[3] oder je nach seinem Autoritätskreise: „M. al-Shâm", „M. al-Jemen",[4] „M. al-ʿIrâḳ". Die französischen Uebersetzer des Ibn Baṭûṭa übersetzen gelegentlich der letztern Benennung ganz unrichtig: „l'appui de l'ʿIrâḳ". Aus jenen Zeiten, in welchen die Frauen an den Ḥadîthstudien thätigen Antheil nahmen,[5] ist auch neben Frauennamen der Titel Al-musnida sehr häufig zu finden.[6] Der oben erwähnten provinziellen Beschränkung des Epitheton Musnid steht mit Bezug auf weltberühmte Traditionsgelehrte die Ausdehnung des Titels auf die gesammte muhammedanische Welt gegenüber. Al-Ṭabarânî (st. 360) wird Musnid al-dunjâ genannt.[7]

Mit der diesem Titel zu Grunde liegenden Anschauung vom vollkommenen Ḥadîth hängt nun die eine Art der Anordnung des Ḥadîthmaterials zusammen. Man schichtet nämlich die auf ihre Authentie mehr oder weniger streng geprüften Traditionen nach einem äusserlichen Gesichtspunkt und stellt jene Traditionen nebeneinander, welche in ihrem Isnâd auf denselben „Genossen" zurückgeführt sind. Der Traditionsgelehrte stellt z. B. nebeneinander alle Traditionen, die ihm — gleichgültig nun vermittels welcher Silsila — in letzter Linie als auf Al-Barâʾ b. ʿÂzib zurückgeführt mitgetheilt

---

1) Sehr häufig in Ḥadîth-iġâza's, z. B. Landberg, Katalog der Amîn'schen Bibliothek p. 10. In Hschrr. ist die ungenaue Vocalisation musnad (passivisch) nicht ungewöhnlich.

2) Ḳâmûs s. v. snd und Tâġ al-ʿârûs a. l. II, p. 386.

3) Al-Maḳḳarî I, p. 550 passim.

4) Ṭab. Ḥuff. IX, nr. 62. XVIII, nr. 12.

5) s. Excurse und Anmerkungen.

6) Ibn Baṭûṭa II, p. 110, vgl. Ahlwardt, Berliner Katalog I p. 11ᵃ. 10 v. u., das vorhergehende Wort ist in al-aṣîla (st. al-aṣlija) zu verändern, die Verbindung der beiden Epitheta (so wie auch bei Männern: al-musnid al-aṣîl) ist in der betreffenden Literatur sehr gewöhnlich; dieselbe Frau wird mit diesen Titeln im Asânîd al-muḥaddithîn häufig erwähnt, z. B. II, fol. 11ᵇ.

7) Ṭab. Ḥuff. XII, nr. 27. vgl. Imâm li-ahl al-dunjâ ibid. VIII, nr. 2. Tahḏîb p. 145, 9.

wurden; darauf folgen die Traditionen nacheinander, deren Gewährsmann ein anderer Genosse ist u. s. f.

Dieser Gesichtspunkt der Sammlung ist demnach ein rein äusserlicher, so zu sagen persönlicher; auf den Inhalt, den Stoff der Traditionen kommt es hinsichtlich der Nebeneinanderordnung nicht an; entscheidend für die Zusammengehörigkeit ist lediglich der gleiche Name des Genossen, der als Autorität einer Gruppe von Traditionen erwähnt ist. Solche Sammlungen nennt man Musnad, weil jedes einzelne Ḥadîth, welches in correcter Reihe bis auf einen Genossen, der sich dabei auf den Propheten berufen kann, zurückgeführt ist, ein ḥadîth musnad, ein angelehntes Ḥ., genannt wird.[1] Von der einzelnen Tradition wurde der Name auf die Sammlung vieler solcher Ḥadîthe übertragen.[2] Es wird eine grosse Anzahl alter Musnadsammlungen erwähnt, von welchen uns ausser dem Titel nichts Näheres mehr bekannt ist, obwohl sie im Islam lange Zeit Gegenstand des Studiums bildeten.[3] Das am häufigsten citirte Werk dieser Art ist das Musnad des Aḥmed b. Ḥanbal,[4] von welchem mehrere Theile in der Handschrift nr. 589 der Herzgl. Bibliothek zu Gotha,[5] sowie in mehreren Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin[6] erhalten sind. Da haben Gewährsmänner ein besonderes Kapitel erhalten, wenn auch nur verschwindend wenig Aussprüche des Propheten sich auf ihre Autorität stützen.[7] Auch aus dem Musnad des Isḥâḳ b. Râhwejhî (st. 233), eines der eifrigsten Verfechter der Ḥadîthrichtung zur Zeit des Conflictes der Schulen,[8] kann man sich

---

1) Risch, Commentar des 'Izz al-dîn p. 28.

2) Einleitung zu Al-Dârimî p. 4. Dictionary of technical terms p. 646, 5 v. u. ff.

3) z. B. das Musnad des Ḥârith b. Abî Usâma (st. 282), welches im VI. Jhd. eifrig studirt wurde, Ibn al-Athîr VI, p. 169, im VIII. Jhd. bildet es noch Gegenstand kritisch-commentirender Beschäftigung, Kairoer Katalog I, p. 161. Das Musnad des 'Abd b. Ḥamîd (st. 249) wird noch im X. Jhd. in Aegypten studirt, Asânîd al-muḥaddithîn II, fol. 6a.

4) Pertsch erklärt den Ausdruck Musnad in diesem Titel: „die zur Stützung seiner religiösen Lehre veranstaltete Traditionssammlung", Katalog I, p. 456. vgl. auch Sprenger, Mohammad III, p. CI.

5) vgl. auch die Hschrr. nr. 590 und 609 derselben Bibliothek.

6) Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 97 ff. nr. 1257. 1259. 1260.

7) z. B. Hschr. Gotha nr. 589 fol. 39a ein besonderer Titel: Abû-l-Sanâbil b. Ba'bak mit zwei Traditionen.

8) Lehrer des Dâwûd al-Ẓâhirî, Ẓâhiriten p. 27. Auch Ibn Ḳutejba hörte bei ihm Ḥadîthe und übernahm Vieles von ihm. Er charakterisirt den Isḥâḳ mit folgenden Worten: „Ich habe niemand gesehen, der die Ra'j-leute mit grösserer Leidenschaft genannt und widerlegt und ihren schlechten Lehrsätzen mit grösserem Eifer nachgeforscht hätte, als Isḥâḳ b. Ibrâhîm al-Ḥanẓalî. Er pflegte von ihnen zu sagen:

von der soeben charakterisirten Anordnung der Musnadsammlungen überzeugen.[1]

Bevor wir zur zweiten Art der Traditionssammlungen übergehen, müssen wir noch dreierlei hinzufügen. Erstens: dass man auch zu jener Zeit, in welcher bereits sachliche Interessen in der Redaction der Ḥadîthwerke vorherrschend geworden waren, nicht aufhörte, solche Musnad-sammlungen anzulegen. Zur Ermöglichung einer leichtern Handhabung derselben versucht man zuweilen — wie dies mit dem Musnad des Abû-l-Ḥusejn Muḥammed al-Ġassânî (st. 402) der Fall ist — die Autoritäten in alphabetischer Reihenfolge zu ordnen,[2] so wie man auch ältere Musnad-werke, deren Anordnung von anderen Momenten ausgegangen war,[3] zu grösserer Bequemlichkeit in alphabetischer Reihenfolge umsetzt.[4] Im grössten Umfange scheint dies in dem Ǧâmiʿ al-masânîd wal-sunan des damascener Gelehrten ʿImâd al-dîn ibn Kathîr (st. 744) geschehen zu sein.[5] Schon vor ihm verfasste der Baġdâder Ibn al-Naǧǧâr (VII. Jahrhundert) unter dem Titel Al-ḳamar al-munîr fî-l-musnad al-kabîr ein auf alle „Genossen" sich erstreckendes umfassendes Musnadwerk.[6]

Zweitens: dass eifrige Schüler und Maḏhabangehörige aus den codificirten Werken der Imâme, welche — wie wir dies hinsichtlich des Mâlik im III. Abschnitt sehen konnten — nicht als Traditionssammlungen, sondern als Werke der Gesetzkunde, als Compendien der Gesetzwissenschaft bestimmt und angelegt waren, die in denselben erwähnten Musnad-traditionen auszogen um dieselben zum Gegenstand besondern Studiums machen zu können. Diese Musnads sind jedoch — so weit sie uns bekannt sind — nicht nach Gewährsmännern, sondern nach Materien geordnet, entsprechend den Kapiteln des Grundwerkes, aus welchen sie ausgezogen sind. Sie sind nicht Werke der Gelehrten, deren Namen sie im Titel führen. Man würde irren, wenn man glauben wollte, dass das oft erwähnte Musnad al-Shâfiʿî eine Sammlung sei, die der Imâm Al-Shâfiʿî selbst nach der Reihenfolge der

---

Sie haben das Gottesbuch und die Sunan von sich geworfen und das Ḳijâs verlassen", Muchtalif al-ḥadîth p. 65, vgl. p. 204.

1) Ein Theil davon ist in der vicekönigliehen Bibliothek in Kairo vorhanden. Katalog I, p. 305 unten.

2) Landberg, l. c. p. 12 nr. 37.

3) Die Anordnung der Reihenfolge geschah ursprünglich nach Momenten der Würdigkeit der Genossen im Sinne des Islam, (frühere Annahme des Islam, Theilnahme an der Badrschlacht etc.) s. bei Diction. of techn. terms p. 646.

4) Dieser Umänderung unterzog man das Musnad des Ibn Ḥanbal, Kairoer Katalog I, p. 168. 253.

5) Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 151, nr. 1344.

6) Al-Kutubî, Fawât al-wafajât II, p. 264, 21.

als Gewährsmänner angeführten „Genossen“ anlegte. Vielmehr haben Schüler des Imâm aus seinem Codex Al-mabsûṭ die Musnadtraditionen nach der Reihe der Gesetzkapitel excerpirt.[1] Demselben Vorgange wurde auch das Muwaṭṭa' des Mâlik unterzogen, und dies gab Anlass zur Entstehung des Musnad Muwaṭṭa' Mâlik.[2] Und dasselbe ist auch mit dem Musnad Abî Ḥanîfa[3] der Fall. Mehr als die Lehren der übrigen Imâme wurden die des A. Ḥan. von den Anhängern seiner Schule als Basis für Musnad-auszüge benutzt. Durch die Aufzeigung einer Fülle von Musnad-traditionen, die er verarbeitete, sollte der Nachweis erbracht werden, dass die Anschuldigung der gegnerischen Schule, dass nämlich Abû Ḥanîfa in seiner Lehre der Tradition nur einen geringen Einfluss zuliess, nicht auf Wahrheit beruhe. Angefangen von den allerersten Genossen des Imâm[4] bis ins VII. Jahrhundert — weiter reichen meine Daten nicht — erneuerten sich die Versuche, aus den von Abû Ḥanîfa überlieferten Lehren Musnads zu verfertigen.[5] Im VII. Jahrhundert fand der châriżmische Theologe Abû-l-Mu'ajjad Muḥammed b. Maḥmûd funfzehn verschiedene Musnad's über Abû Ḥanîfa vor, die er in ein Gesammtwerk verarbeitete und nach den Kapiteln des Fiḳh anordnete.[6] Sein Material erschöpft aber nicht die ganze Musnadliteratur der ḥanafitischen Schule.[7] Dies wäre also eine von der eingangs erwähnten ganz verschiedene Art der Musnadsammlungen, die man von jener streng auseinanderhalten muss. Nur auf diese letztere Klasse kann jene Definition angewendet werden, welche oben p. 228 Anm. 4 angeführt wurde.

---

1) Ibn al-Mulaḳḳin fol. 14^{b}, als Sammler wird gewöhnlich Abû 'Abdallâh al-aṣamm (st. 246) genannt.

2) von Aḥmed b. al-Shu'ejb (st. 303), Ḥ. Ch. V, p. 543, ein anderes von Abû-l-Ḳâsim al-Ġauharî al-Mâlikî (st. 381), über die Art desselben belehrt uns ein Citat aus Al-Ġâfiḳî bei 'Abd al-Ḥajj l. c. p. 20 unten, vgl. oben p. 222 Anm. 1, und Ibn Bashkuwâl ed. Codera p. 560, nr. 1242 musnadahu fî-l-Muwaṭṭa'.

3) Damit wäre auch die bei Kremer, Culturgeschichte I, p. 491 Anm. 2 angeregte Frage erledigt.

4) Abû-l-Mu'ajjad erwähnt Ḥammâd, den Sohn des Imâm, Abû Jûsuf und Al-Shejbânî unter den Verfassern solcher Musnad-werke. Aus dem III.—IV. Jahrhundert findet man Daten bei Ibn Ḳutlubuġâ nr. 37. 42. 87.

5) Auch der shî'itische Traditionsgelehrte Ibn 'Oḳda (st. 249) verfasste ein Musnad Abî Ḥanîfa, Al-Ṭûsî, List of Shî'a books p. 43, 2.

6) Ḥ. Ch. V, p. 536, Hschr. der vicekönigl. Bibliothek in Kairo Katalog I, p. 304. Herr Dr. Vollers, dem ich eine collationirte Abschrift der höchst interessanten Einleitung zu verdanken habe, verweist auch auf nr. 47 der Bibliothek Muṣṭafâ Fâḍil.

7) z. B. eine Sammlung des 'Alî b. Aḥmed al-Nahuftî erwähnt im Asânîd al-muḥaddithîn I, fol. 195^{b}, vgl. Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 96, nr. 1255—1256.

Drittens: dass der spätere Sprachgebrauch mit liberaler Verallgemeinerung die Benennung Musnad auf Traditionswerke im allgemeinen angewendet hat. In einer Zeit, in der man die verschiedenen Methoden der Traditionsredaction nicht mehr streng auseinanderhielt, nennt man auch solche Traditionswerke „Musnad", welche nach correctem Sprachgebrauch als Ǵâmiʿ bezeichnet werden müssten. Diese Ausdehnung des Sprachgebrauches hat mit der Zeit immer grössere Fortschritte gemacht. Alltäglich kann man im Verkehr mit gebildeten Muslimen —. wenigstens in Aegypten habe ich seinerzeit diese Erfahrung gemacht — vom Musnad des Buchârî[1] und Muslim reden hören. Die ältere, einer correcten Terminologie entsprechende Schulsprache hat für diese letzteren Sammlungen und jene, die ihrer Anlage nach denselben verwandt sind, andere Benennungen.

VI.

Einen höhern Gesichtspunkt der Anordnung der Traditionssammlung stellen jene Redactionen dar, welche man im Unterschiede von den Musnad's mit dem Namen Muṣannaf bezeichnet. Darunter versteht man Sammlungen, in denen die Gewährsmänner, zu welchen das Isnâd ausmündet, für die Nebeneinanderordnung der verschiedenen Aussprüche und Nachrichten nicht entscheidend sind; vielmehr einzig und allein der verwandte Inhalt und die Beziehung der betreffenden Aussprüche zu einem und demselben sachlichen Moment das Princip der Anordnung bildet. Die Materien, welche Gegenstand der Traditionen sind, und zwar nicht nur gesetzliche, auf das rituelle Leben bezügliche, sondern auch biographische, historische, asketische und ethische[2] bilden das Schema der Eintheilung solcher Sammlungen, und in jedes Kapitel werden dann die Aussprüche und Nachrichten eingeordnet, welche mit Bezug auf dieselbe Frage oder dasselbe Ereigniss überliefert sind, oder aus welchen, wenn auch nur aus irgend einem nebensächlich erwähnten Momente, nebenher eine Belehrung für den Gegenstand des Kapitels erfolgt. Innerhalb jedes Kapitels werden die einzelnen Traditionen mit vollem Isnâd, nach allen dem Sammler bekannten Ṭarîḳ's[3] neben einander gestellt. Während das Musnad nach Gewährsmännern (ʿalâ-l-riǵâl) angeordnet ist, herrscht

1) vgl. bei Fleischer, Codd. arab. etc. Bibl. Senat. Lips. p. 465a unten. Al-ǵâmiʿ al-musnad al-ṣaḥîḥ des Buchârî, vgl. ibid. p. 465b, 12. Auch Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 369, 13. 17 nennt die Werke des Buchârî und Muslim Musnad Ṣaḥîḥ.

2) Insofern sich eine Sammlung auch auf diese letzteren Stoffe ausdehnt, nennt man dieselbe Ǵâmiʿ. Einleit. zu Al-Dârimî p. 4.

3) vgl. oben p. 218.

im Muṣannaf die Eintheilung nach Kapiteln vor (ʿalâ-l-abwâb).[1] Von diesem letztern formellen Momente ausgehend finden wir sehr häufig der Benennung Musnad oder Shujûch die Determination Abwâb entgegengestellt. Die antithetische Zusammenfassung Al-musnad wal-abwâb oder Al-shujûch wal abwâb ist für die beiden Arten von Ḥadîthsammlungen in literaturgeschichtlichen und biographischen Werken sehr häufig.[2]

Musnad und Muṣannaf sind also die beiden hauptsächlichsten Formen des Traditionssammelns, denen wir lange Zeit hindurch in der Literatur neben einander begegnen. Wir haben bereits gesehen, dass noch lange nach dem Ueberhandnehmen der Methode der Muṣannaf immerfort auch Musnad angelegt wurden. Denen es mehr um theoretische Constatirung der von ihnen zusammengebrachten Traditionen zu thun ist, neigen dem Musnad zu, das gleichsam eine individuelle Leistung darstellt, ein Repertorium für den Privatgebrauch. Diejenigen, welche aus den zusammengebrachten Traditionen vorwiegend den praktischen Nutzen ermöglichen wollen, dass man bei jeder Frage das nöthige Material in kritisch gesichteter Auswahl auf einer Stelle habe, legen Muṣannaf's an. Diese haben von vornherein die Absicht, Werke zu schaffen, welche der Schule und dem Leben überantwortet werden können.

Ueber die Anfänge der Muṣannaf-literatur sind wir im Unklaren. Die von muhammedanischen Autoren angeführten Daten sind — wie wir schon (p. 210 ff.) erwähnen konnten — sehr zweifelhafter Natur. Positivere Daten besitzen wir aus dem III. Jahrhundert, aus welchen gefolgert werden kann, dass dies die Zeit war, in welcher man ṣannafa al-musnad, das Musnad nach Materien ordnete,[3] in welcher die Leute auftraten, von welchen gesagt wird, sie seien mimman ǵamaʿa waṣannafa, von denen welche sammelten und nach Stoffen anordneten.[4] Dies war zugleich die Zeit, in welcher der theoretische Streit zwischen den Aṣḥâb al-raʾj und den Aṣḥâb al-ḥadîth seinen Höhepunkt erreichte. Das Studium des Ḥadîth war als fromme Beschäftigung hoch angesehen; es fehlten aber den Leuten, welche im prak-

1) Ṭab. Ḥuff. IX, nr. 65 bei der Aufzählung der Werke des Muslim: Al-musnad al-kabîr ʿalâ-l-riǵâl; . . . . al-ǵâmiʿ alâ-l-abwâb. vgl. Al-Tirmiḏî II, p. 337, 7, wo die Traditionskenntniss des Shuʿba mit der des Sufjân verglichen wird: jener war aʿlam bil-riǵâl Fulân ʿan Fulân, dieser war ṣâḥib abwâb, d. h. der eine legte mehr Gewicht auf das Formale des Isnâd, der andere auf das System, innerhalb dessen das betreffende Ḥadîth zu verwerthen ist.

2) Beispiele: Ṭab. Ḥuff. X, nr. 75. XI, nr. 12. XII, nr. 19. 23. 32. 47 u. a m., vgl. Ḥ. Ch. V, p. 540.

3) Hierher gehören aber nicht Angaben wie die, dass Naʿîm b. Ḥammâd b. Muʿâwija al-Marwazî (st. 228) der erste war man ǵamaʿa al-musnad (Ṭab. Ḥuff. VIII, nr. 6).

4) Ṭab. Ḥuff. VII, nr. 22. VIII, nr. 3. 5. 28. 99. IX, nr. 2. 4, vgl. VIII, nr. 29. 124.

tischen Leben Recht zu sprechen hatten, die Mittel, sich in jedem Falle die Ḥadîth-lehren und die Texte, aus welchen diese folgen, zu vergegenwärtigen. Dass die praktischen Juristen sich nicht übermässig um Ḥadîth kümmerten, ersehen wir aus einer sehr belehrenden Nachricht des Ǵâḥiẓ (st. 255), Zeitgenossen des Buchârî; dieselbe lässt uns verstehen, welche Lücke zu ergänzen in jener Zeit den Traditionsfreunden oblag. „Wir machen die Erfahrung — erzählt Al-Ǵâḥiẓ — dass jemand an funfzig Jahre Traditionen studirt, sich mit der Erklärung des Koran beschäftigt und im Verkehre mit Religionsgelehrten lebt, aber er wird nicht den Fuḳahâ' zugezählt und kann noch keine Richterstelle erlangen. Dies kann er nur dann erreichen, wenn er die Werke des Abû Ḥanîfa und seinesgleichen studirt und die praktischen Rechtsformeln[1] auswendig erlernt; mit allem diesen kann er in 1—2 Jahren fertig werden. Nur geringe Zeit wird vorübergehen und ein solcher Mensch wird als Richter über eine Stadt oder gar über eine ganze Provinz ernannt werden".[2]

Unter solchen Verhältnissen fühlten die Aṣḥâb al-ḥadîth das Bedürfniss, auf die unerlässliche Wichtigkeit des Ḥadîth für die religiöse und gesetzliche Praxis hinzuweisen und den praktischen Erweis zu erbringen, dass ein jedes Kapitel des Fiḳh mit klarem Ḥadîthmaterial ausgefüllt werden könne, so dass man niemals fehlgehen kann, wenn man die Erledigung der religiösen Fragen im Ritus und Gesetz in diesen Quellen sucht. Dadurch sollte den Gegnern demonstrirt werden, dass das Ḥadîth eine immer ausreichende Quelle für praktische gesetzliche Belehrung sei. Dies Interesse

---

1) shurûṭ, vgl. Dozy, Supplément I, p. 746ᵃ, gewöhnlich zusammen mit wathâ'iḳ oder ṣukûk. Die Kenntniss der Shurûṭ und der Ṣinâ'at al-tauthîḳ (vgl. Dozy, ibid. II, p. 779ᵇ, Al-Zarkashî, Ta'rîch al-daulatejn p. 42, 10 kâna faḳîhan muftijan 'ârifan bil-tauthîḳ; ibid. p. 89, 10 al-faḳîh al-muwatthiḳ) gehört zu den unerlässlichen Erfordernissen des praktischen Richters und wird in der betreffenden Literatur vielfach behandelt. Die ältesten literarischen Vertreter des Faches der Shurûṭ und Wathâ'iḳ sind verzeichnet Fihrist p. 206, 16. 207, 9. 208 passim. 212, 19. 22. 213, 20. Am eingehendsten stellte in älterer Zeit diese Disciplin zuerst Al-Ṭaḥâwî in verschiedenen Compendien dar, von welchen eins (vgl. Ibn Ḳutlubuǵâ ed. Flügel p. 6, 10) in der Kairoer Bibliothek (Katalog III, p. 102) handschriftlich vorhanden ist; ein Compendium solcher Shurûṭ bietet das Buch Biḍâ'at al-ḳâḍî' Hschr. der Leipziger Rathsbibliothek nr. 213, ein anderes Kairoer Katalog III, p. 8, 9 Al-amthâl al-shurûṭijja fî taḥrîr al-wathâ'iḳ al-shar'ijja, vgl. ibid. p. 266 oben Maḥâsin al-shurûṭ, vgl. das Werk Maǵmû' al-lâ'iḳ li-kitâb al-wathâ'iḳ von Muḥammed ibn 'Arḍûn, Krafft, Die Handschriften der oriental. Akademie in Wien p. 174, wo die Urkunden angegeben sind, welche in dies Kapitel gehören. Das 58. Buch der Fatâwâ 'Âlemgîrî, des angesehensten Fetwâ-werkes des ḥanefitischen Maḏhab (1067) hat den Titel: Kitâb al-shurûṭ.

2) Kitâb al-ḥejwân (Wiener Hschr.) fol. 16ᵃ.

war der Anstoss zu der Abfassung der Muṣannafât und nur die Beachtung des soeben erwähnten Bestrebens einer Schulpartei bietet uns einen ausreichenden Erklärungsgrund für die Entstehung solcher Werke im Zusammenhang mit den Schulverhältnissen und Strömungen der Zeit. Es ist nicht nebensächlich, dass die Muṣannafât im ʿIrâḳ und im weitern Osten der muhammedanischen Welt entstehen, in jenen Gegenden, in welchen der theoretische Schulstreit am heftigsten geführt wurde.

VII.

Das allererste Muṣannaf, welches sich im Islam zur Geltung brachte, trägt die Spur dieses Berufes an der Stirne: wir meinen das Ṣaḥîḥ[1] des Abû ʿAbdallâh Muḥammed b. Ismâʿîl al-Buchârî[2] (st. 256). Die Anlage dieses Buches zeigt uns ein reines Traditionswerk (ohne Raʾj-beimischungen, wie bei Mâlik, oben p. 217), jedoch verfasst zum Zwecke, dass man sich mit Hülfe desselben in jedem Fiḳh-kapitel und in jeder Fiḳh-frage zurechtfinde. Es sollte ein Mittel geschaffen werden, um den Lehren, welche zu jener Zeit zumeist in der Schule der Aṣḥâb al-ḥadîth, von denen B. seinen ältern Zeitgenossen Aḥmed b. Ḥanbal aus persönlichem Verkehr anführt,[3] vertreten waren, concrete Gestalt verleihen zu können. Dies sollte durch die jedem einzelnen Paragraphen vorgesetzte Ueberschrift[4] (targuma) erreicht werden, aus welcher ersichtlich wird, was man für die Praxis aus diesem oder jenem Bâb folgern könne, oder noch weiter, für welche Folgerung Al-Buchârî selbst aus jenen Paragraphen, in denen zuweilen nur ein sehr geringer Anhaltspunkt für die beabsichtigte praktische Anwendung vorhanden ist, den Leser praeoccupiren möchte, für welche der in den Differenzen der Maḏâhib einander widerstreitenden Thesen Al-Buchârî die betreffende Ḥadîth-stelle als Argument zu benutzen wünscht. Man hat demzufolge mit Recht sagen können: Fiḳh[5] al-Buchârî fî tarâǧimihi, d. h. das Fiḳh des B. ist in

1) Oder Muṣannaf al-Buchârî Ibn Bashkuwâl p. 227, nr. 516.

2) Wir übergehen hier alle biographischen, sowie die auf die Entstehungsart der bekannteren Werke bezüglichen Nachrichten; dieselben sind in der hierher gehörigen Literatur vielfach wiederholt. Als charakteristisches Curiosum aus der popularisirenden Literatur sei hier gelegentlich folgende Zeile erwähnt: „Boukhari était gendre de Bayezid Ier, surnommé Ilderim; il mourut en 1430“, so zu lesen in Ubicini, Lettres sur la Turquie (Paris, Dumaine 1853) I, p. 145. Der Verfasser des Ṣaḥîḥ wird hier mit dem Schejch Buchârâ (Hammer, Geschichte des osmanischen Reiches I, p. 194) Emîr Sulṭân verwechselt.

3) Nikâḥ nr. 24, vgl. Maġâzî nr. 91, wo Aḥmed b. Ḥanbal nicht aus unmittelbarem Verkehr citirt wird.

4) Eine Uebersicht derselben bei Krehl, ZDMG. IV, p. 1 ff.

5) Nicht chiffat, wie in Flügel's Ḥ. Ch. II, p. 516, 1 mit der Uebersetzung: de levitate Bucharii in titulis.

seinen Paragraphenüberschriften.[1] Aus dieser Tendenz des Werkes erklärt sich auch die Thatsache, dass B. zuweilen Paragraphentitel giebt, nach welchen er ein denselben entsprechendes Ḥadîth nicht anführen konnte.[2] Der Verfasser hatte nämlich ein vollständiges, das ganze Fiḳh umfassendes Schema angelegt, das er mit den entsprechenden Ḥadîth-daten ausfüllte. Wenn er nun für den einen oder den andern Paragraphen keinen locus probans zur Verfügung hatte, so liess er den Titel vorläufig ohne beweisendes Ḥadîth stehen, in der Hoffnung, dass die Lücke später ausgefüllt werden könnte. Bei einigen Titeln ist dies dem B. nicht gelungen.

Wir haben bereits in einer andern Studie[3] diese charakteristische Eigenthümlichkeit des Codex Al-Buchârî's hervorgehoben und gezeigt, in wie subjectiver Art dies Ṣaḥîḥ in die Streitfragen der zur Zeit des Verfassers so gut wie bereits abgeschlossenen Fiḳh-schulen (Maḏâhib al-fiḳh) eingreift.[4] Auch an dieser Stelle möge wieder ein Specimen hierfür folgen. Wir können im Buche Buchârî's kaum ein bezeichnenderes Beispiel zur Beleuchtung der soeben angedeuteten Thatsache finden, als das folgende.

Ṭalâḳ nr. 24.

Bâb al-li'ân und über das Wort Gottes, Sure 24: 4—9. Wenn aber ein Stummer seine Frau der Treulosigkeit bezichtigt hat, schriftlich oder durch Zeichensprache (ishâra, mit der Hand) oder durch bekannte Bewegung (îmâ', des Kopfes und der Wimpern),[5] so wird er dem Sprechenden gleichgeachtet, denn der Prophet hat die Zeichensprache hinsichtlich der religionsgesetzlichen Dinge als zulässig anerkannt. So lehren einige ḥigâzenische Lehrer und auch andere Gelehrte. Und Gott spricht (19: 30): „Sie (die Mutter Jesus) deutete auf ihn; sie sprachen: Wie sollten wir anreden den, der in der Wiege ist, ein kleines Kind?" Und Al-Ḍaḥḥâk sagt: (Es heisst 3: 36: Dein Zeichen ist, dass du drei Tage lang zu den Menschen nicht anders reden wirst) als durch Zeichen, illâ ramzan, (d. i.) nicht anders als durch Handbewegung. Andere Leute sagen: Es kann (wenn der Betreffende nicht ausdrücklich sprechen kann) weder Züchtigung (ḥadd) noch der gegenseitige Eidfluch (li'ân) stattfinden. Dann meint (dieselbe Schule), dass die Ehescheidung (ṭalâḳ) zulässig ist vermittels der Schrift, der Zeichen und der Bewegung; zwischen der Ehescheidung und der Bezichtigung ist kein Unterschied. Wenn nun jemand sagt, die Bezichtigung sei nur mit Worten zulässig, so wird ihm gesagt: desgleichen könnte dann auch die Eheschei-

1) Al-Ḳasṭallânî, Einleitung p. 28.

2) vgl. Tafsîr nr. 262. Ḥ. Ch. p. 515, 1 ff.

3) Ẓâhiriten p. 103 ff.

4) Die Tarâǧim hat wohl Dugat mit einem vermeintlichen Commentar verwechselt, wenn er vom Ṣaḥîḥ sagt: „Le commentaire qu'il y a joint est difficile à comprendre", Histoire des philosophes et des théologiens musulmans p. 300 oben.

5) Dies ist die hergebrachte Erklärung in diesem speciellen Falle, auma'a hat aber in der Sprache einen weitern Kreis, z. B. Aḥkâm nr. 36 auma'a bi-jedihi, Aġ. XV, p. 115, 4 auma'a ilejhi bi-na'lihi.

dung nur vermittels der (ausdrücklichen) Rede zulässig sein (während doch im letzteren Falle das Gegentheil zugestanden wird), sonst würde ja die Ehescheidung und Bezichtigung, sowie auch die Freisprechung (al-ʿatḳ) unmöglich sein. Ebenso kann der Taube den Flucheid vollziehen. Al-Shaʿbî und Ḳatâda sagen: Wenn er (der Stumme) sagt: Du bist von mir entlassen, indem er mit seinen Fingern dies andeutet,[1] so ist sie (die Frau) von ihm getrennt durch sein Zeichen. Und Ibrâhîm (al-Nachaʿî) sagt: Wenn er die Scheidungsformel mit der Hand niederschreibt, so hat dies für ihn bindende Kraft; und Ḥammâd sagt: Wenn der Stumme und der Taube mit ihrem Kopf (durch Bewegung desselben) sprechen, so ist dies zulässig".

Soweit die Targuma. Hierauf folgen Traditionen, in welchen berichtet wird, dass der Prophet bei verschiedenen Gelegenheiten sich der Geberden- und Zeichensprache bediente.[1] Es sollte durch diese Probe gezeigt werden, in wie unverkennbarer Weise Al-Buchârî in den Ueberschriften und Einleitungen der einzelnen Kapitel seiner Sammlung die Leser für eine gewisse Parteimeinung zu gewinnen suchte, in unserem Falle für die Ansicht der ḥigâzenischen Lehrer, welche der ʿirâḳischen Gegenpartei gegenüber behaupten, dass zur Gültigkeit gewisser gesetzlicher Acte nicht immer das wirkliche Aussprechen der festgesetzten Formel erforderlich ist.

VIII.

Zur Zeit des Buchârî, und zum grossen Theil durch seinen Einfluss, begannen die Regeln der Traditionsaufbewahrung sich zu rigoroser Zucht zu gestalten. Ein so gewissenhafter Sammler, wie es eben Al-Buchârî war, wich von der strengsten Disciplin um kein Haar breit ab. Wörtliche Genauigkeit — man war in dieser Hinsicht sonst nicht allzu gewissenhaft (oben p. 201) — dies war sein Losungswort in der Wiedergabe des Gehörten; der Empfänger dürfe das Gehörte, gleichviel ob Isnâd oder Matn, nur in der Form überliefern, in welcher er es übernommen hat; walten Zweifel hinsichtlich des geringfügigsten Details ob, so habe er diese Zweifel getreu zu registriren und die Entscheidung für die eine oder die andere Form des Ueberlieferten vom Texte getrennt zu verzeichnen. Sein subjectives Urtheil in solchen textkritischen Fragen dürfe niemals in die Gestaltung des Textes einfliessen; auch dann nicht, wenn es sich um einen evidenten Fehler handelte. Der Sammler hat alles getreu nach den Worten seines ebenso peinlichen Gewährsmannes zu verzeichnen. „Die Ḳurejshiten verschwören sich gegen die Banû Hâshim — oder gegen die Banû ʿAbd al-Muṭṭalib". Erst nach Beendigung des Textes und aller dahin gehörigen Parallelversionen hat der Sammler das Recht hinzuzufügen: Es sagt Abû ʿAbdallâh (Buchârî

1) Vgl. auch meinen Aufsatz: Ueber Geberden- und Zeichensprache bei den Arabern in der Zeitschr. für Völkerpsych. und Sprachw. XVI, p. 376 ff.

selbst): „Banî-l-Muṭṭalib ashbah", d. h. diese Version scheint mir wahrscheinlicher.[1]

Dieselbe sclavische Genauigkeit ist auch für das Isnâd in Geltung. Kommt z. B. im Isnâd ein vielfach gebräuchlicher, von vielen Personen getragener Name vor, so dass man über die specielle Beziehung des Namens in einem bestimmten Fall nicht sicher ist, so kann die nähere Bestimmung des Namens nicht einfach in den Wortlaut des Isnâd eingefügt werden, sondern die Hinzufügung der nähern Bestimmung muss durch äussere Zeichen ersichtlich gemacht werden; z. B. Es sagte Abû Muʿâwija: es berichtete uns Dâwûd, d. i. Ibn Abî Hind, von ʿÂmir; dieser sagte: ich habe von ʿAbdallâh, d. i. Ibn ʿAmr gehört u. s. w.[2] Die gesperrten Worte sind Hinzufügungen des Sammlers zu dem Zwecke, um die Identität jenes Dâwûd und ʿAbdallâh festzustellen; seine erklärende Glosse musste nach dem Kanon der Traditionsüberlieferung in zweifelloser Weise ersichtlich gemacht werden; hätte er nicht seine Hinzufügung mit dem Wörtchen wa-huwa, oder wie dies in anderen Fällen zu geschehen pflegt, mit jaʿnî (er meint damit) eingeleitet, so hätte er sich an der Treue der Ueberlieferung vergangen.

So wird denn jedes subjective gelehrte Element von dem Bestand des überlieferten Textes mit der weitestgehenden Scrupulosität ferngehalten und der Sammler, der sich in der tendenziösen Verwendung des Textes so viel gestatten, in der Interpretation so viel Willkür und subjective Parteilichkeit entfalten durfte, hat sich gehütet, an seinem Text die mindeste Veränderung, die geringfügigste, oft selbstverständliche Correctur vorzunehmen. Es kommt auch dies vor, dass Al-Buchârî in seinem Text eine Lücke stehen lässt, wenn er denselben von seinem Gewährsmann mit dieser Lücke übernommen hat. Ein solche unausgefüllte Lücke heisst mit dem Schulterminus bajâḍ, das Weisse, d. h. das leer gelassene Stück. Nun passirt es einmal den Exegeten des Buchârî-textes, diesen Kunstausdruck mit als Text zu lesen. Ein Ausspruch des Propheten lautet nämlich: inna âla Abî . . . lejsû bi-aulijâʾî: fürwahr, die Familie des Abû . . . sind nicht meine Lieblinge.[3] Vermuthlich ist dies eine der in unserm III. Kapitel behandelten tendenziösen Traditionen und in einigen Texten wird das Fehlende in der That zu Abî-l-ʿÂṣî b. Umejja, in anderen zu Abî Ṭâlib ergänzt. Friedlich gesinnte Abschreiber mögen nun in ihrem Indifferentismus gegen die dynastischen Streitfragen den Eigennamen lieber ganz weggelassen haben; der Lehrer Al-Buchârî's sagt bei dem fehlenden Wort angekommen: In dem Text des Muḥammed b.

1) Ḥaǵǵ nr. 45.
2) B. Îmân nr. 3, vgl. Al-Nawawî Einl. p. 24.
3) Adab nr. 13.

Ǵaʿfar, d. h. seiner eigenen Quelle, ist: bajâḍ, d. h. eine Lücke. Diese Worte des Lehrers nimmt Al-Buchârî in seinen Text auf. Einige Exegeten aber verstanden dies so, als solle nach Abî das Wort „Bajâḍ" folgen und so lassen sie hier den Propheten die Familie eines Abû Bajâḍ schmähen.[1]

Wenn aber auch Al-Buchârî in der Reproduction seines Textes gewissenhafte Treue an den Tag legt, so begnügt er sich andererseits nicht mit der blossen Wiedergabe und Gruppirung seiner Materialien. Von dem Bestreben geleitet, nicht nur ein Repertorium alles nach seiner Ansicht Wissenswerthen und zugleich genügend Beglaubigten zu bieten, sondern ein für die praktischen Zwecke der Genossen seines theologischen Standpunktes (nämlich der Aṣḥâb al-ḥadîth) brauchbares Handbuch zu liefern, pflanzt er zugleich die Keime eines Commentars seiner Traditionen. Darunter darf man sich nicht gar zu viel vorstellen; aber es gehört zu den Eigenthümlichkeiten Al-Buchârî's, die ihn von seinem jüngern Zeitgenossen Muslim unterscheiden, dass er nicht geizt, einigen Schwierigkeiten der Texte durch Glossen (die natürlich von dem Körper der Tradition streng geschieden sind) nachzuhelfen. Wir haben bereits ein Beispiel hierfür gesehen, wo die ganz kurze erläuternde Glosse vermittels eines trennenden Wortes in den Context eingefügt ist. Wo es sich um grössere Stücke handelt, werden dieselben erst nach Beendigung des Textes mit den Einleitungsworten: ḳâla Abû ʿAbdallâh eingeführt. Es sind dies zumeist auf einzelne Worte und Redewendungen des Textes bezügliche etymologische, syntaktische und lexicalische,[2] auch massoretische[3] Bemerkungen. Charakteristisch ist es, dass er einmal nach der Anführung eines Traditionssatzes die Worte hinzufügt: „darin ist aber kein Beweis für die Ḳadariten".[4] Er denkt immer in erster Reihe an die theologische Anwendung, welche sein Material finden solle oder nicht solle.

IX.

Der Text des Ṣaḥîḥ al-Buchârî wurde zwar nicht, wie der des Muwaṭṭaʾ, in zahlreichen, von einander inhaltlich verschiedenen Recensionen fortgepflanzt; nichtsdestoweniger könnte auch die Gestaltung des Textes des Ṣaḥîḥ eine stattliche genealogische Tabelle von verschiedenen Archetypen

1) Al-Ḳasṭallânî IX, p. 14.

2) z. B. Manâḳib nr. 2, Ǵihâd nr. 197, Ǵizja nr. 36. 37, Waṣâjâ nr. 69, Zakât nr. 53, Maẓâlim nr. 32 (naṣb = der Vocal a, auch ausser dem ʾirâb, in dem Worte al-anaṣîjatu), besonders reichlich im Kitâb al-tafsîr nr. 125 (wal-lâm waln-ûn uchtân), 218. 330 (hier wird das Triptoton muǵzan genannt, vgl. Fihrist p. 74, 24).

3) Tafsîr nr. 263.

4) ibid. nr. 265.

— „Müttern“ (ummuhât), so werden sie von den muhammedanischen Gelehrten genannt — und aus diesen fliessenden Recensionen aufweisen.[1] Direct nach Al-Buchârî's Vortrage haben von den vielen Tausend Hörern, die sich um ihn behufs unmittelbarer Anhörung des Ṣaḥîḥ scharten, mehrere Gelehrte dies Werk überliefert, und durch die Vermittlung dieser Ueberlieferer und ihrer Schüler entstand ungefähr ein Dutzend von verschiedenen Buchârîtexten, welche sowohl in den Titeln als auch dem eigentlichen Inhalt der Paragraphen mehr oder weniger wesentliche Varianten aufwiesen. Der jetzt gewöhnlich benutzte Text geht auf die Bemühung Muḥammed al-Jûnînî's (st. 658) zurück,[2] der ein altes in der Medrese des Âḳboġâ in Kairo aufbewahrtes und auf gute alte Texte gestütztes Exemplar zu Grunde legte und dessen Lesarten mit denen der ältesten Archetypen verglich, deren Varianten er anmerkte.[3] Es war eine alte gute Sitte, bei der Feststellung schwieriger Ḥadîthtexte[4] der Hülfe der Philologen nicht zu entrathen.[5] Zu jener Zeit war unter den lebenden Sprachgelehrten niemand mehr berufen, als philologischer Beirath für eine kritische Recension des Buchârîtextes zu dienen, als der Verfasser der „Alfijja“, Ibn Mâlik (st. 672), der in einem eigenen Werke[6] den Beweis lieferte, dass er den Buchârî zum Gegenstand philologischen Studiums machte. An einem correcten Ḥadîthtext musste ihm umsomehr gelegen sein, als er Spracherscheinungen im Ḥadîth als Beweismaterial (shawâhid) für sprachliche Fragen zuliess.[7] Es wurde denn auch dieser Gelehrte als philologischer Fachmann zugezogen.[8] Diesen Bemühungen haben wir den guten Variantenapparat zu verdanken, der in den Commentaren zum Bûchârî aufbewahrt ist und dessen Werth wir nicht hoch genug anschlagen können. Vermittels dieser Commentare (Al-ʿAjnî, Ibn Ḥaġar al-

1) Ḥ. Ch. II, p. 515, 3. 520.

2) vgl. Rosen, Notices sommaires I, p. 26 oben.

3) Al-Ḳasṭallânî I, p. 46 ff. findet man die besten Angaben über diese Archetypen und die Entstehung des Codex Al-Jûnînî.

4) Allerdings sollte man nicht aus puristischen Gesichtspunkten auffallende Eigenthümlichkeiten des überlieferten Wortlautes corrigiren, s. die bei Thorbecke, Ibn Durejd's Kitâb al-malâḥin p. 6 Anm. 1 angeführte Aeusserung des Nasâ'î.

5) Ueber die Mitwirkung der Aṣḥâb al-ʿarabijja bei der Festsetzung des I'râb in Ḥadîthen und die Einforderung ihrer Gutachten bei auftauchenden lexicalischen Schwierigkeiten findet man Beispiele bei Chaṭîb Baġdâdî fol. 70ᵇ.

6) Shawâhid al-taudîḥ wal-taṣḥîḥ limushkilât al-ġâmiʿ al-ṣaḥîḥ, wovon eine Hschr. beschrieben ist bei Derenbourg, Les Manuscrits arabes de l'Escurial nr. 141, I, p. 86. Es ist möglich, dass dies Werk aus jener Mitwirkung bei der Redaction des Textes entstanden ist.

7) Chizânat al-adab I, p. 6, 22.

8) vgl. Al-Ḳasṭallânî VII, p. 67. 326 über den Einfluss des Ibn Mâlik bei einzelnen Stellen des Textes.

ʿAsḳalânî u. a. m.) und besonders des jüngsten derselben vom kairinischen Gelehrten Aḥmed b. Muḥammed al-Ḳasṭallânî (st. 923), ist man in der Lage, über den ganzen Apparat für die Ueberlieferung des Buchârîtextes zu verfügen und denselben bei der Benutzung des Werkes zu verwerthen. Man kann über eine Stelle dieses Traditionswerkes nicht abschliessend urtheilen, ohne vorher den uns aufbewahrten Apparat der LAA. in Rücksicht zu ziehen; die kritische Feststellung des Buchârîtextes muss in erster Reihe auf die Abwägung und Sichtung des alten Apparates von LAA., wie er sich aus den auf verschiedene Quellen der Textgestaltung zurückgehenden Recensionen darstellt, gegründet sein. Und dazu hat uns die Pietät muhammedanischer Gelehrter in ununterbrochener directer Ueberlieferungskette bis zur neuesten Phase der exegetischen Thätigkeit das Material bequem zurecht gelegt.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass die eine oder die andere Variante aus dogmatischen Rücksichten entstanden ist; durch spiritualistische Bedenken verführt, haben z. B. alte Ueberlieferer ohne viel Federlesens die anstössigen, anthropomorphistisch klingenden Ausdrücke aus den bei Al-Buchârî überlieferten Traditionssätzen getilgt oder dieselben gemildert.[1] Die frommen Muhammedaner hatten ja ein weites Gewissen mit Hinsicht auf solche Textcorrecturen. So haben z. B. Sure 113: 11 einige Muʿtaziliten gegen den textus receptus min sharrin (st. sharri) mâ chalaḳa gelesen, so dass mâ chalaḳa zum negativen Relativsatz wurde und aus: „dem Bösen, was er (Gott) erschaffen" „vor Bösem, was er nicht erschaffen" wurde.[2] Wegen der Verbreitung solcher unkanonischer LAA. wurde im Jahre 322 in Baġdâd Abû Bekr ibn Muḳsim einer Inquisition unterzogen und seine Schriften wurden dem Scheiterhaufen übergeben.[3] Ein Jahr später wurde ähnlicher Freiheit wegen der Koranleser Ibn Shannabûd eingekerkert.[4] Ḥadîthtexte wurden natürlich mit weniger Eifersucht vor dogmatisch tendenziösen Correcturen bewahrt.

Zuweilen hängen wichtige theologische Definitionen von den Minutien der Textrecension einer Stelle ab, wie z. B. die Argumente der Meinungsverschiedenheit darüber, was man unter einem „Genossen des Propheten" (ṣâḥib) zu verstehen habe, zeigen. In der Ueberschrift des Kapitels „über die Vorzüge der Genossen" heisst es nämlich bei Al-Buchârî: Wer in des Propheten Gesellschaft war oder denselben gesehen hat von den Muslimîn, der gehört zu seinen „Genossen" (man ṣaḥiba-l-nabijja au raʾâhu min al-muslimîn fahuwa min aṣḥâbihi). Dieses oder (au) ist die recipirte LA.[5]

1) Beispiele dafür in meinen Ẓâhiriten p. 168.

2) Al-Ḳasṭallânî IX, p. 397. 3) Ibn al-Athîr VIII, p. 102.

4) Abû-l-Maḥâsin II, p. 289, vgl. Ḳâḍî ʿIjâḍ, Al-Shifâ II, p. 290.

5) So wird das Ḥadîth auch im Namen des Buchârî (Rec. des Firabrî) mitgetheilt beim Chaṭîb Baġdâdî fol. 16ª unten.

Im Sinne derselben kann auch ein Blinder zu den „Genossen“ gezählt werden,[1] auf deren Autorität als Genossen im Ḥadîth und dessen religiöser Verwendung so viel ankommt; und in der That finden wir auch blinde Leute unter den Aṣḥâb (z. B. Ibn Umm Maktûm). Dagegen giebt es wieder Theologen, welche die beiden hier erwähnten Bedingungen nicht im alternativen Sinne auffassen, sondern beide als unumgängliche Qualification des „Genossen“ betrachten: die Gesellschaft des Propheten und das unmittelbare Sehen desselben. Sie stützen diese Ansicht auf die LA. wara'âhû = und ihn gesehen hat.[1]

Eine andere Reihe von Varianten wird auch in das Kapitel von sogen. Taṣḥîfât, d. h. aus Missverständniss entstandener Verballhornungen, gehören, eine Krankheit dieser alten Texte, die den Spöttern schon im III. Jahrhundert viel Anlass zu sarkastischen Bemerkungen gegeben[2] und seit dem IV. Jahrhundert die orthodoxen Kritiker zu verdoppelter Achtsamkeit auf die Integrität der geheiligten Texte angespornt hat.[3] Solche Taṣḥîfât hatten ein um so zäheres Leben, als es Pflicht des Ueberlieferers ist, den Text buchstäblich so zu überliefern, wie er ihn selbst erhalten, welche Pflicht Viele selbst auf evidente Fehler erstrecken; man müsse auch das fehlerhaft Empfangene unverändert überliefern, habe aber das Recht (nach Anderen die Pflicht), nach bestem Wissen die correcte LA. in Form mündlicher oder schriftlicher Verbesserung (in letzterem Falle als selbständige Glosse) hinzuzufügen.[4] Auch auf unverkennbare Sprachfehler erstreckt sich diese strenge Auffassung. In älterer Zeit hatte die Meinung viele Vertreter, dass man auch Verstösse gegen die Grammatik, evidente Vulgarismen etc. nicht stillschweigend corrigiren dürfe; „hâkaḏâ ḥuddithnâ“ sagen die Vertreter dieser Meinung. Diese Regel wurde aber nicht allgemein anerkannt, umsomehr, weil durch syntaktische Fehler (Verwechslung des Nominativs mit dem Objectcasus) oft auch der Sinn des Ausspruches eine Verschiebung erleiden kann.[5] Das Bedürfniss

1) Al-Ḳasṭallânî VI, p. 88 f.

2) Bereits Ibn Ḳutejba hat in seinem Muchtalif al-ḥadîth die Tradition gegen solche Satire zu vertheidigen, s. Catalog. Lugd. Batav. IV, p. 55 ult. ff.

3) Dahin gehört zunächst Abû Aḥmed al-'Askarî's (st. 382) Werk, welches Kremer, Ueber meine Sammlung orientalischer Hschrr. p. 43 nr. 93 beschrieben hat (vgl. desselben: Ueber die Gedichte des Labyd p. 28). Auch der Châṭîb Baġdâdî (st. 463) schrieb eine Abhandlung über die Taṣḥîfât der Ueberlieferer, Kairoer Katalog I, p. 122 unten. Al-Dârakuṭnî's (st. 360) Arbeit über diesen Gegenstand ist nicht zugänglich. Im Taḳrîb fol. 67ª werden einige merkwürdige Beispiele von Taṣḥîf angeführt.

4) Taḳrîb fol. 58ᵇ unten.

5) Chaṭîb Baġdâdî fol. 51ᵇ—56ª findet man diese Fragen weitläufig dargestellt. vgl. auch ibid. fol. 68ª—70ª.

des Erklärers veranlasste oft unwillkürliche Abweichungen von der mechanischen Strenge der blossen Ueberlieferer. Die Fälle sind nicht selten, dass man im Text eines Traditionssatzes Aenderungen vornahm, weil man die Beziehung des betreffenden Wortes nicht begriff und sich durch die Correctur eine exegetische Erleichterung schaffen wollte. Wir dürfen in unseren Beispielen für diese textgeschichtliche Erscheinung auf das Muwaṭṭa' nochmals zurückgreifen. „ʿOthmân b. ʿAffân sass einst auf der Plauderbank (vor seinem Hause), da kam der Mu'aḏḏin und lud ihn zum Nachmittagsṣalât ein. Da verlangte ʿOthmân Wasser und vollzog die Waschung. Hierauf sprach er: Fürwahr, bei Gott, ich werde euch ein Ḥadîth mittheilen, wäre nicht ein Vers im Buche Gottes (laulâ âjat fî kitâbi-llâhi), so würde ich es euch nicht mittheilen. Hernach sprach er: Ich hörte den Propheten Gottes sagen: 'Wer die Waschung vollzieht, sie ordentlich vollzieht, und darauf das (fällige) Ṣalât abhält, dem werden seine Sünden verziehen (die er begehen sollte) zwischen diesem und dem darauf folgenden Ṣalâṭ'". Mâlik setzt erklärend hinzu, dass mit dem Vers (âjat), auf welchen der Chalife in diesem Ausspruch Bezug nimmt, die Koranstelle Sure 11: 116 gemeint sei, in welcher als Lohn des Gebetes Sündenvergebung verheissen wird.[1] Viel mehr Wahrscheinlichkeit hat aber die durch andere Traditionsgelehrte vertretene und durch Parallelstellen erhärtete Ansicht, wonach in diesem Traditionssatze auf Sure 2: 154 Bezug genommen sei; in diesem Verse wird nämlich ein Fluch gegen jene geschleudert, die von Gottes Lehren etwas verheimlichen. ʿOthmân wäre ein Verheimlicher von Gottes Lehren, wenn er die vom Propheten erhaltene Botschaft nicht mitgetheilt hätte.[2] Diese Beziehungen auf Koranverse mochten aber den weiteren Tradenten dieser Erzählung abhanden gekommen sein und da halfen sie sich im Verständnisse derselben dadurch, dass sie das Wort âjat in annahu veränderten; beide Worte zeigen in der arabischen Schrift dasselbe graphische Skelett und sind nur durch die diakritischen Punkte verschieden. Schon die ältesten Versionen des Muwaṭṭa' lesen: „laulâ annahu fî kitâbi-llâhi", d. h. stände es nicht im Buche Gottes, und diese LA. ist in die Vulgata des Muwaṭṭa' aufgenommen. Für den Sinn ist durch diese Veränderung nichts gewonnen worden, aber die ausdrückliche Erwähnung der âjat ist verschwunden und dem Hörenden die Frage abgeschnitten, wie so denn ʿOthmân den nachfolgenden Ausspruch (denn darauf scheinen sie das Wort bezogen zu haben) einen Vers im Buche Gottes nennen konnte.

Man ist mit solchen Correcturen sehr leicht bei der Hand gewesen, sobald sich eine ernste Schwierigkeit zeigte und die Ersetzung eines selte-

1) Al-Muwaṭṭa' I, p. 61. 2) Muslim I, p. 307.

nern Ausdruckes durch einen mehr geläufigen das tiefere Eingehen auf den Text entbehrlich machte. Ist man ja kleinlicher Schwierigkeiten wegen auch mit dem Text des Korans mit der grössten Freiheit umgegangen.[1] Um wie viel leichter ging dies bei den minder unantastbaren Traditionstexten an!

Ein anderesmal erzählt Mâlik ibn Anas folgende Begebenheit aus dem medînensischen Kreise des Propheten. Ein Beduine, der ihm gehuldigt hatte, konnte das städtische Klima nicht ertragen und litt in Folge davon fortwährend am Fieber. Er bat daher den Propheten, ihn des Huldigungseides zu entbinden, damit er wieder in die freie Wüste zurückkehren könne. Dreimal wiederholte er diese Bitte; der Prophet aber weigerte sich stets, auf den Wunsch des Wüstensohnes einzugehen. Darauf verliess dieser die Stadt ohne Erlaubniss. Als der Prophet dies hörte, that er den Ausspruch: „Fürwahr, Al-Medîna gleicht dem Blasebalg, es entfernt den Schmutz, welcher anhaftet, und es erglänzt das, was vortrefflich ist" Innamâ-l-Madînatu kal-kîri tanfî chabathahâ (var. chubtahâ) wa-janṣaʿu ṭîbuhâ. Das heisst: Unsere Stadt stösst das Unbrauchbare, was sie verunziert, ab, das Tüchtige kann nach Entfernung des dasselbe umgebenden Schmutzes desto heller erglänzen.[2] Die kleinlichen Varianten, die sich an den Ausdruck dieses einfachen Gedankens knüpfen, wollen wir übergehen. Der Text, den wir eben mittheilten, ist der am besten beglaubigte; wenigstens deutet hierauf der Umstand, dass Muslim, der ihn von Jaḥjâ b. Jaḥjâ, dem Schüler Mâlik's und Redacteur der Muwaṭṭaʾ-vulgata, erhalten, denselben in sein Werk ganz ebenso aufgenommen hat.[3] Die Buchstabenkrämerei der Späteren hat diesen Text nicht ganz verständlich gefunden. Ṭîb wird gewöhnlich von Wohlgerüchen gebraucht; wie kann aber vom Wohlgeruch gesagt werden, dass er glänzt? Das Wort naṣaʿa, welches hier den Glanz ausdrückt, wird ja zumeist von Farbeneindrücken, nicht aber von Geruchseindrücken gebraucht. Man half sich nun, indem man für ṭîbuhâ ṭajjibuhâ corrigirte,[4] was viel allgemeiner von allem Guten, Tüchtigen und Angenehmen angewendet wird. Diese Correctur berührt den graphischen Bestand des geschriebenen Wortes gar nicht. Viel radikaler half sich der Traditionsgelehrte Al-Ḳazzâz; er corri-

1) Sure 24: 27 hat man tasta'nisû in das leichter verständliche tasta'ḏinû corrigirt; 73: 6 wa-aḳwamu in wa-aṣwabu. Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ al-ġejb VIII, p. 162. 337. An letzterer Stelle wird auch die Ansicht des Ibn Ginnî angeführt, dass solche Veränderungen nur commentirende, nicht corrigirende Bedeutung haben wollen.

2) Al-Muwaṭṭaʾ IV, p. 60, vgl. oben p. 37 Anm. 6.

3) Muslim III, p. 297.

4) So überliefert auch Al-Buchârî, Faḍâʾil al-Madîna nr. 10; er hat die Tradition von Sufjân, der aus derselben Quelle geschöpft hat, aus welcher Mâlik den Ausspruch ableitet (Muḥammed b. al-Munkadir).

girt jansaʿu in jataḍawwaʿu, ein Wort, das vom Ausströmen der Wohlgerüche gebraucht wird; danach wäre der Sinn „sein Wohlgeruch strömt aus"; er hatte nur einen Buchstaben (w) in das Buchstabengerippe einzuschalten und die diakritischen Punkte zweier Buchstaben zu verändern. Freilich ist dabei das Gleichniss des Blasebalges recht hinkend geworden.

Aehnliche Erscheinungen bietet die Art der Ueberlieferung des Buchârî-textes die Fülle. Im allgemeinen sind die Kapitelüberschriften des Buchârî der in textueller Beziehung am allerwenigsten gesicherte Theil des Werkes. An denselben kommen in den verschiedenen Recensionen die weitgehendsten Unterschiede zur Geltung. Zuweilen bieten sie jedoch bei sonst gleichem Textbestand aus der Natur der arabischen Schrift folgende Varianten an einzelnen Buchstaben eines Wortes. In der Ueberschrift von Fitan nr. 14 ist die recipirte LA.: bâb al-taʿarrub, d. h. das Wohnen in der Wüste nach Art der Beduinen-araber. Der Codex des Abû Ḍarr, eine sehr beachtenswerthe Version des Buchârî-textes, hat hierfür al-taġarrub, das Leben in der Fremde, fern von der Heimath; ein anderer Text, dessen Variante von arabischen Gelehrten als Taṣḥîf betrachtet wird — ein Beweis, wie nüchtern ihr kritisches Gefühl solchen Varianten entgegentritt — hat al-taʿazzub, ein für den Sinn nicht recht passendes, aber zur Noth synonymes Wort. Ein anderes Beispiel dieser Art bietet Ġanâ'iz nr. 80. „Ibn Ṣajjâd (der vermeintliche Antichrist) fragte den Propheten: Bezeugst du, dass ich der Gesandte Gottes bin? Da hörte der Prophet auf, ihn weiter (über das Prophetenthum) zu fragen". Dieser letzte Satz wird im Texte durch das Wort farafaḍahu (er verliess ihn) ausgedrückt; für diesen in der That nicht ganz klaren Ausdruck (da das Zwiegespräch zwischen dem Propheten und Ibn Ṣajjâd in der weitern Folge der Erzählung sich fortsetzt), finden wir eine Reihe von Varianten in den verschiedenen Versionen des Buchârî-textes: farafaṣahu bezw. farafasahu = er stiess ihn mit dem Fuss; faraṣṣahu = er drückte ihn; fawaḳaṣahu = er brach ihm das Genick, wofür andere das völlig unbrauchbare faraḳaṣahu setzen. — Noch mehr Varianten bietet Manâḳib nr. 25 „und das Gefäss floss über vor Fülle", „taniḍḍu min al-mil'i". Dazu sind folgende Varianten bekannt, die ich in der Reihenfolge ihrer graphischen Entfernung von der Vulgata folgen lasse: tabiḍḍu, tabiṣṣu, tanṣabbu, tanaḍḍaru, tanḍarru, tanḍariġu (diese LA. hat Muslim in der Parallelstelle), taḳṭuru. — Sehr instruktiv ist die Stelle Ġanâ'iz nr. 78. Da erzählt Ġâbir, wie sein Vater in der Schlacht von Oḥod als erster Blutzeuge des Islam fiel und mit einem andern ein gemeinsames Grab fand: „Meine Seele verlangte aber nicht, dass er mit irgend einem andern in einem Grabe sei. Da grub ich seinen Leichnam nach sechs Monaten aus, und siehe da, er war noch ganz so, wie am Tage, als ich ihn ins Grab

legte, hunejjata ġejri uḏunihi. Dies ist die lect. vulg., deren exegetische Betrachtung hier eine Inversion nöthig machte, als stünde ġejra hunejjati uḏunihi = „mit Ausnahme eines kleinen Stückchens seiner Ohren“. Diese LA. hat der grösste Theil der Gewährsmänner des Buchârîtextes. Die Schwierigkeit der Exegese hat aber folgende Varianten zur Folge: ġejra hunejjatin fî uḏunihi, also die textuelle Geltendmachung der in der Exegese der Vulg. geforderten logischen Wortfolge mit Hinzufügung einer Praeposition: „an seinen Ohren“; Al-Sfâḳsî und die Quelle des Krehl'schen Textes bieten statt des Wortes hunejjatan: hej'atuhu = seine Beschaffenheit (war vollständig unversehrt) mit Ausnahme u. s. w.

Diese aus einer grossen Menge von Beispielen herausgehobenen Daten zeigen uns, dass das Bedürfniss nach einem erträglichen Sinn, den der Text nicht recht bieten wollte, ganz unbewusst zu Aenderungen Anlass bot, die sich schon bald nach Festsetzung der kanonischen Texte in den ältesten Recensionen herausbildeten. Zum Theil treten sie an die Stelle wirklicher Verderbniss des Textes, zeigen aber in ihrer Mannigfaltigkeit, dass sie nur Versuche sind, besseres oder einleuchtenderes zu bieten und die Ansicht des muhammedanischen Kritikers darf wohl auch von uns angenommen werden, dass unwissende Copisten die meiste Schuld daran tragen, dass man den Text oft in geschraubter Weise zu interpretiren gezwungen ist.[1] Ausser solchen Varianten sind noch Interpolationen zu erwähnen, denen der Text des Buchârî nicht entgangen ist. Gelegentlich eines Berichtes aus der Ġâhilijja, welchen Abû Masʿûd al-Dimishḳî (st. 400) aus Al-Buchârî citirt, bemerkt Al-Ḥumejdî (st. 488) in seinem Werke: „Al-ġamʿ bejn al-ṣaḥîḥejn“ (Harmonistik der beiden Ṣaḥîḥe): „Wir sind dieser Stelle nachgegangen, und fanden dieselbe in der That in einigen Copien des Werkes „über die Tage der Ġâhilijja“, nicht in allen. Sie gehört vielleicht zu jenen, welche dem Buchârîtext unterschoben wurden (al-muḳḥamât)“.[2]

X.

Auf ähnlichem Plane und zu demselben Zwecke wie Al-Buchârî hat dessen jüngerer Zeitgenosse Muslim b. al-Ḥaġġâġ aus Nîsâbûr (st. 261) eine Sammlung von Traditionen redigirt. Auch diese ist in der muhammedanischen Welt unter dem Namen Al-ṣaḥîḥ berühmt. Wenn wir dieselbe mit der des Buchârî vergleichen, mit der sie im grossen und ganzen denselben Inhalt aus anderen mündlichen Quellen aufweist, so tritt uns vornehmlich ein formeller Unterschied vor Augen, der zugleich einen Einblick

1) Al-Ḳasṭallanî IX, p. 509.
2) Al-Damîrî (s. v. al-ḳird) II, p. 290.

in den Charakter dieser Sammlung eröffnet. Auch Muslim's Werk ist ein Muṣannaf; es ist so wie das Parallelwerk des Buchârî nach den Kapiteln des Fiḳh angeordnet, aber die einzelnen Paragraphen (abwâb) tragen in der originellen Redaction des Muslim selbst keine Ueberschriften.[1] Muslim hatte also die Absicht, so wie sein Zeitgenosse, durch sein Werk dem Fiḳh zu dienen, aber er überliess es dem Leser, aus dem zusammengebrachten Ḥadîth-material die Folgerungen zu ziehen, die demselben der Wahrheit am meisten entsprechend scheinen. Und noch ein formeller Unterschied, der besonders den muhammedanischen Gelehrten ins Auge fiel,[2] der jedoch gleichfalls in dem soeben erwähnten Unterschiede der Gesichtspunkte der beiden grossen Sammler seine Erklärung findet. Beide lassen es sich angelegen sein, dieselbe Ḥadîth-nachricht nach verschiedenen Ṭuruḳ (d. h. nach verschiedenen Gewährsmännern mit verschiedenem Isnâd) anzuführen; ist ja das Ḥadîth um so mehr beglaubigt, aus je mehr Parallelquellen man dasselbe mitzutheilen im Stande ist.[3] Während aber Al-Buchârî die verschiedenen Parallelversionen derselben Tradition häufig unter verschiedenen Kapiteln anführt — und zwar aus dem Grunde, weil ihm derselbe Text für verschiedene Kapitel des Fiḳh dienlich ist und er für manche Paragraphen kein anderes Material besass, als eben die schon an anderem Orte zu anderem Zwecke behandelte Tradition — reiht Muslim die verwandten Versionen stets neben einander an, ohne auf das einmal bereits erledigte Material nochmals zurückzukommen. Er hatte eben nicht a priori den Zweck, das ganze Schema des Fiḳh mit Ḥadîthmaterial auszurüsten.

Man kann daraus folgern, dass dem Muslim nicht die praktische Verwendung seiner Sammlung in einer bestimmten Richtung in erster Reihe vor Augen schwebt, sondern wie er dies selbst in seiner Vorrede ausspricht, die Reinigung des in Umlauf befindlichen Traditionsmaterials von allen Schlacken, was sich von Unglaubwürdigem und Unbeglaubigtem an dies Material angesetzt hatte.[4] Dieser Absicht entspricht auch der Umstand, dass er nicht so wie sein älterer Zeit- und Berufsgenosse ohne jede Einführung gleich an sein Werk schreitet, dass er vielmehr eine für diese Studien sehr belehrende Reihe von einleitenden Kapiteln über die Gesichtspunkte des Traditionssam-

---

1) Ẓâhiriten p. 103.

2) Al-Nawawî, Einleitung p. 10 oben.

3) vgl. oben p. 218 Jaḥjâ b. Mu'în.

4) I, p. 33: „Angesichts der dir mitgetheilten Thatsache, dass die Leute verwerfliche Nachrichten mittels schwacher, unbekannter Isnâde verbreiten und dieselben unter das gewöhnliche Publikum werfen, welches diese Fehler nicht unterscheiden kann, fand sich unser Herz bereit, deinen Wunsch zu erfüllen". (Diese Einleitung ist in Form der Anrede an eine unbenannte Person gehalten.)

melns im allgemeinen, über die Stufen der Glaubwürdigkeit der tradirenden Gewährsmänner, über beglaubigte und unbeglaubigte Ḥadîthe seinem Werke voraussendet.

Die beiden Ṣaḥîḥe repraesentiren in der Literatur zu allererst einen über die leichteren Forderungen der vorangehenden Periode hinausgehenden Rigorismus in der Kritik des Isnâd. Vordem betrachtete man es als hinreichend, in der Isnâdkette die Namen von lauter Thiḳât, d. h. als zuverlässig bekannten Gewährsmännern zu finden; jetzt erst beginnt man den innern Zusammenhalt des Isnâd, das gegenseitige Verhältniss der in demselben vorkommenden Thiḳât zu prüfen und die Zulässigkeit der Tradition als Gesetzquelle von dem in diesem Sinne correcten Isnâd abhängig zu machen. Als Ideal eines correcten Isnâd betrachtet Jaḥjâ b. Muʿîn: ʿUbejdallâh b. ʿOmar : Al-Ḳâsim b. Muḥammed : ʿÂ'isha : Muḥammed; dies Isnâd nannte er: mit Perlen ausgelegtes Gold (al-ḏahab al-mushabbak bil-durr). Von Al-Buchârî wird der Isnâdreihe: Mâlik : Nâfiʿ : Ibn ʿOmar dieser Vorzug und die erwähnte Benennung eingeräumt;[1] man nannte dieselbe auch die „goldene Kette" (silsilat al-ḏahab)[2] und in späterer Zeit hat man siebenundvierzig Ḥadîthe zusammengestellt, deren Isnâd dieser Ehrenname gebührt.[3] Im allgemeinen existirte aber für die relative Abschätzung der Ḥadîth-ketten im III. Jahrhundert kein fester Kanon; jeder der Traditionssammler hatte diesbezüglich seine eigene Norm. Man spricht von den Shurûṭ (Bedingungen) al-Buchârî und Shurûṭ Muslim, d. h. von den Anforderungen, die jeder von ihnen an eine Tradition stellte, die er der Aufnahme in sein Ṣaḥîḥ würdigte. Entsprach eine von ihnen gesammelte Reihe von Traditionen ihren Shurûṭ nicht, so wurde sie von den Sammlern als nicht genügend correcte Gesetzquelle beseitigt.

Niemand wird erwarten, dass wir hier alle Unterschiede zwischen den Shurûṭ der beiden Ṣaḥîḥe der Reihe nach vorführen; jeder der in diese Dinge tiefer eindringen will, kann das bezügliche Material aus den einheimischen Einleitungswerken zusammenstellen. Nur das hauptsächlichste Unterscheidungsmoment wollen wir besonders hervorheben, weil es zugleich dazu beitragen kann, das Traditionswesen der Muhammedaner im allgemeinen zu beleuchten. Darüber herrscht Einhelligkeit, dass das unumgängliche Erforderniss eines Ḥadîth, welches als Argument für eine gesetzliche Lehre dienen soll (ḥuǵǵa), in jener Eigenschaft des Isnâd zu bestehen habe, dass

1) Tahḏîb p. 360. 406. 507 mushabbak al-ḏahab.

2) Auch für das schlechte Isnâd hatte man ein Schema: Muḥammed b. Merwân : Al-Kelbî : Abû Ṣâliḥ : Ibn 'Abbâs; diese Kette nannte man: silsilat al-kaḏib „die Lügenkette", Al-Sujûṭî, Itḳân II, p. 224.

3) Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 274 nr. 1623.

alle in demselben vorkommenden Gewährsmänner unbestreitbar zuverlässig (thiḳât)[1] seien, und was ihren innern Zusammenhang betrifft, jene Continuität darstellen müssen, welche man mit dem Terminus ittiṣâl, ununterbrochener Zusammenhang, bezeichnet. Dieser besteht darin, dass die Gleichzeitigkeit der als von einander empfangend aufgezählten Gewährsmänner, so wie auch der Umstand nachgewiesen sei, dass der Empfangende wirklich in persönlichem Verkehr zu dem Ueberliefernden gestanden habe. Ein solches Traditionsverhältniss wird gewöhnlich durch die Formel sami'tu, ḥaddathanî oder achbaranî bezeichnet. A. sagt: ḥaddathanî oder achbaranî B., dieser: ḥ. oder achb. C. u. s. w. bis hinauf zum „Genossen", der aus directem Umgange mit dem Propheten die betreffende Mittheilung macht. Dies ist die Isnâdformel eines „ununterbrochen verbundenen" Ḥadîth. Davon sind die verschiedenen Abarten des „unterbrochenen" Ḥadith zu unterscheiden. Zwischen ihnen liegt das sogenannte „Ḥadîth mu'an'an", d. h. das Ḥadîth, welches an ein Isnâd geknüpft ist, in welchem die einzelnen Gewährsmänner oder ein Theil derselben nicht durch eine der oben erwähnten Ittiṣâlformeln, sondern einfach mit der Praeposition 'an = von verbunden sind, z. B. **A.** 'an **B.**[2] Die Gleichzeitigkeit der beiden Gewährsmänner ist erwiesen, sofern an der Wahrheitsliebe und Zuverlässigkeit des **A.** nicht gezweifelt werden kann. Aber begründet diese Voraussetzung der Gleichzeitigkeit allein das Ittiṣâl des Ḥadîth mu'an'an? Darin unterscheidet sich nun das Sharṭ Muslim vom Sharṭ al-Buchârî. Während im Sinne der „Bedingungen" des erstern ein Ḥadîth mu'an'an das Ittiṣâl voraussetzen lässt,[3] fordert letzterer, dass behufs der Gleichsetzung eines solchen Mu'an'an mit den correct ununterbrochenen Isnâden erst der Umstand erwiesen werden müsse, dass die als gleichzeitig bekannten Gewährsmänner mit einander in unmittelbarem und persönlichem Verkehr gestanden haben.[4] Es könnte ja sonst vorkommen, dass A. bona fide von ('an) B. etwas mittheilt, ohne diese Nachricht aus seinem eigenen Munde, sondern nur durch eine Mittelsperson — welche aber nicht genannt ist — gehört zu haben.

IX.

Das Zeitalter, welches, wie wir gesehen haben, der Hervorbringung der Muṣannafât so günstig war, lieferte dem Islam ausser den beiden Ṣaḥîḥen noch andere Sammelwerke dieser Art. Wir wollen dieselben hier zusammen

1) Al-Buchârî verlangt ausserdem, dass die Gewährsmänner nicht leichtgläubige Menschen, sondern in der Lage seien, die „gesunden" von den „kranken" Ḥadîthen zu unterscheiden, Al-Tirmiḏî I, p. 74. 2) Risch p. 29.

3) al-isnâd al-mu'an'an lahu ḥukm al-mauṣûl bi-sami'tu bimuǵarrad kaun al-mu'an'in wal-mu'an'an 'anhu kânâ fî 'aṣr waḥid wa'in lam juthbat iǵtimâ'uhumâ.

4) Al-Nawawî, Einleitung p. 10. 20.

nennen, weil sie in ihrem Unterschiede von den Ṣaḥîḥen unter einen Gesichtspunkt fallen und weil sie zusammen mit den letzteren die kanonische Traditionsliteratur des Islam bilden. Wir meinen 1. die Sunan des Abû Dâwûd aus Seǵestân (st. 275), 2. das Ǵâmiʿ des Abû ʿÎsâ Muḥammed al-Tirmiḏî (st. 279), 3. die Sunan des Abû ʿAbd al-Raḥmân al-Nasâʾî (st. 303) und 4. die Sunan des Abû ʿAbdallâh Muḥammed ibn Mâǵa aus Ḳazwîn (st. 283). Wie aus den beigefügten Sterbedaten ersichtlich ist, waren die beiden ersteren Zeitgenossen der Verfasser der beiden Ṣaḥîḥe; Abû Dâwûd — Schüler des Aḥmed b. Ḥanbal[1] — scheint sein Werk unabhängig von ihnen verfasst zu haben, Al-Tirmiḏî war Schüler des Buchârî und des Aḥmed — er hörte auch bei Abû Dâwûd — und beruft sich in seinem Werke häufig auf diese Lehrer und ihre mündlichen Mittheilungen.[2]

Gewöhnlich werden diese vier Werke als die vier Sunan zusammengefasst, obwohl das Werk des Tirmiḏî (nach p. 231 Anm. 2) seinem Inhalte nach mit Recht ein Ǵâmiʿ genannt werden kann.[3] Unter Sunan versteht man nämlich solche Sammlungen, welche mit Zurücklassung der historischen, ethischen und dogmatischen Aussprüche sich ausschliesslich mit der Sunna, mit dem Gesetz und dem gesetzlichen Herkommen und dem darauf bezüglichen Ḥadîth beschäftigen, also damit was man sonst Al-ḥalâl wal-ḥarâm (das Erlaubte und Verbotene)[4] oder Aḥkâm zu nennen pflegt. Darin nun, dass sie es in der Zusammenstelung ihres Materials vorzugsweise[5] auf gesetzliche Traditionen abgesehen haben, unterscheiden sich diese Werke inhaltlich von den beiden Ṣaḥîḥen. Aber noch ein viel wesentlicherer Unter-

---

1) Abû Dâwûd I, p. 20. 42. II, p. 30. 41.

2) Er führt mit Vorliebe ihre kritischen Urtheile über die Gewährsmänner an; Al-Buchârî ist ausserdem überaus häufig die directe Quelle, aus welcher T. Ḥadîthe schöpft. I, p. 38. 73. 120. 125. 129. 134. 135; II, p. 72 u. a. m. Er nennt ihn immer nur Muḥammed b. Ismâʿîl, andere Leute dieses Namens werden durch eine Nisba näher bezeichnet, z. B. M. b. I. al-Wâsiṭî, I, p. 174.

3) vgl. darüber Ḥ. Ch. II, p. 548 unten.

4) vgl. Ibn Hishâm II, p. XVIII, 4 und die Anm. dazu. Ein Beispiel bietet auch Chaṭîb Baġd. fol. 38ᵇ oben; da wird von Ibn ʿUjejna angeführt, man dürfe von Bakîja nicht anhören mâ kâna fî sunna, hingegen man dürfe von ihm hören mâ kâna fî thawâb waġejrihi, d. h. gesetzliches Ḥadîth im Gegensatz zu ethischem und geschichtlichem. Sunna, Gegensatz zu zuhd und adab, Ṭab. Ḥuff. VI, nr. 37, s. auch p. 73 oben.

5) Denn so ganz streng sind die agadischen und dogmatischen Ḥadîthe nicht ausgeschlossen; um nur Abû Dâwûd zu nennen, sind II, p. 168—208 viele Ḥadîthkapitel zusammengestellt, die nicht streng in das Sunansystem gehören, beispielsweise p. 175 über ḳadar, p. 180 fî chalḳ al-ǵannâ wal-nar. p. 174 hat ein Kapitel die Aufschrift: al-dalîl ʿalâ al-zijâdat wal-nuḳṣân mit Bezug auf die dogmatische Streitfrage, ob man vom Glauben die Begriffe „Mehr“ und „Weniger“ aussagen könne.

schied, den sie im Verhältniss zu denselben mit einander gemein haben, ist die grössere Liberalität ihrer Shurût; und zwar nicht nur bezüglich der Beurtheilung des innern Zusammenhaltes des ganzen Isnâd, sondern auch bezüglich der Beurtheilung der einzelnen in demselben vorkommenden Gewährsmänner (riǵâl). Ohne diese Liberalität wäre es kaum möglich gewesen, für alle Momente der gesetzlichen Uebung traditionelle Anhaltspunkte zu bieten, da — wie dies Al-Baġawî richtig gesehen hat — der Bestand des grössten Theiles der Aḥkâm sich nicht auf vollends „gesunde", sondern zumeist auf „schöne" Ḥadîthe, d. h. im besten Falle Traditionssätze zweiter Ordnung stützt.[1]

Während jene beiden Klassiker der Traditionswissenschaft von dem Gesichtspunkt ausgingen, nur jene Riǵâl zuzulassen, in Bezug auf deren Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit volle Uebereinstimmung herrscht, so dass jeder Gewährsmann, dessen Autorität von irgend welchem Standpunkte aus angefochten oder angezweifelt ward, aus ihren Listen gestrichen wurde: kehrte Abû Dâwûd und nach ihm sein Schüler Al-Nasâ'î diese Regel ins Negative um. Ihnen genügt jeder Gewährsmann, mit Bezug auf dessen Verwerfung kein einhelliges Urtheil vorherrschend ist. Die Kritiker der Gewährsmänner — so meint Ibn Ḥaǵar, indem er den Gedanken dieser Traditionssammler zu interpretiren sucht — sind in jedem Zeitalter entweder Rigoristen oder solche gewesen, die in ihrem Urtheile toleranter waren. Im ersten Zeitalter haben wir Shu'ba und Sufjân al-Thaurî, der erstere womöglich rigoroser als der andere; im zweiten Zeitalter vertritt Jaḥjâ al-Ḳaṭṭân den Rigorismus und Jaḥjâ b. Mahdî die nachsichtige Beurtheilung; im dritten Zeitalter vertritt Jaḥjâ b. Mu'în die rigorose Strenge, während Aḥmed b. Ḥanbal toleranter zu urtheilen pflegt; endlich im vierten Zeitalter ist Abû Ḥâtim noch viel rigoroser als Al-Buchârî. Nun sagt Al-Nasâ'î: „Ich verwerfe eine Tradition nicht, bis nicht alle Kritiker über ihre Verwerflichkeit einig sind. Verwirft sie Jaḥjâ al-Ḳaṭṭân, aber Ibn Mahdî bestätigt sie, so nehme ich sie auf, denn es ist bekannt, wie strenge jener Theologe ins Gericht ging".[2]

Den allerpraktischesten Gesichtspunkt aber unter allen diesen Sammlern hat sich der andere Schüler Abû Dâwûd's, nämlich Al-Tirmiḏî, vorgesetzt. Er nimmt jede Tradition auf, insofern von ihr nachgewiesen ist, dass sie je einem Gesetzkundigen als Beweis und Argument in der gesetzlichen Praxis gegolten habe, mit anderen Worten, jeden Satz, auf welchen

---

1) Einleitung zu Maṣâbîḥ al-sunna: akthar al-aḥkâm thubûtuhâ bi-ṭarîḳ ḥasan.

2) Al-Baġama'wî's Einleitung zu Al-Nasâ'î (Kairo 1299) p. 3.

man sich je berufen hat. Wenn nun die Verfasser dieser Sammlungen in der Aufnahme der Ḥadîthe liberaler waren, als die Verfasser der beiden Ṣaḥîḥe, so erwuchs ihnen zugleich eine weitere Aufgabe. Wir dürfen nämlich nicht glauben, dass sie die gesammelten Traditionen als völlig gleichwerthige und unanfechtbare Materialien des muhammedanischen Gesetzes registriren. Auf Schritt und Tritt — keine Seite dieser Sammlungen ist davon frei — begegnen wir den vom Sammler den vorgeführten Ḥadîthen nachgesetzten Bemerkungen, dass im Isnâd derselben dieser oder jener Gewährsmann schwach sei, dass darin Unwahrscheinlichkeiten, Unmöglichkeiten vorkommen, insofern die als gleichzeitig erwähnten Tradenten nicht zur selben Zeit lebten, mit einander nicht verkehrt haben konnten u. a. m.

Einige Beispiele werden die Art und Weise zeigen, wie diese Sammler dem zusammengetragenen Material gleich auf dem Fusse die Kritik folgen lassen.

Abû Dâwûd I, p. 20. „Dies ist ein verwerfliches (munkar) Ḥadîth, niemand anders hat es überliefert als Jazîd al-Dâlânî von Ḳatâda [von Abû-l-ʿÂlija] . . . . Shuʿba sagte: Ḳatâda hat von Abû-l-ʿÂlija vier Ḥadîthe übernommen[1] . . . . Abû Dâwûd sagt: Ich habe das Ḥadîth des Jazîd al-Dâlânî dem Aḥmed ibn Ḥanbal vorgelegt, er hat mich aber hart zurückgewiesen,[2] weil er es als krasse Fälschung betrachtete, er sagte: Was hat Jazîd al-Dalânî unter den Genossen des Ḳatâda zu suchen, hat er sich ja nicht um Ḥadîth gekümmert! — **p. 107.** A. D. sagt: Ṭârik b. Shihâb hat den Propheten gesehen, aber nichts von ihm gehört. — **p. 138.** A. D.: Dieses Ḥadîth ist nicht stark (ḳawî), Muslim b. Châlid ist schwach (ḍaʿîf). — **p. 185.** Ein schwacher Gewährsmann, beide Ḥadîthe sind falsch (wahm). — **p. 197** nach einem Isnâd: Al-Ḥaǵǵâǵ ʿan Al-Zuhrî: Dies ist ein schwaches Ḥadîth, Al-Ḥaǵǵâǵ hat den Zuhrî nie gesehen und nie von ihm gehört, auch Ǵaʿfar b. Rabîʿa hat den Zuhrî nie gesehen, dieser hat nur schriftlich mit jenem verkehrt. — **p. 221.** (Al-Auzâʿî : ʿAṭâʾ : Aus): ʿAṭâʾ hat den Aus nicht gesehen, dieser gehörte zu den Badr-kämpfern und ist früh gestorben; das Ḥadîth ist mursal.

II, p. 30. „Es sagt A. D.: Dies ist ein verwerfliches Ḥadîth, ich habe gehört, dass Aḥmed ibn Ḥanbal dasselbe sehr streng verwarf (junkir hâḏâ-l-ḥadîth inkâran shadîdan)". — **p. 41.** Abû Ṣâliḥ hat da zwischen sich und Abû Hurejra einen Gewährsmann, Isḥâḳ Maulâ Zâʾida, eingeschoben. — **p. 92.** Dies Ḥadîth hat Ǵaʿfar von Al-Zuhrî nie gehört; es ist verwerflich.[3]

---

1) Hier werden die vier Aussprüche angeführt; der in Frage stehende ist nicht darunter.

2) intaharanî istiʿẓâman lahu. vgl. Dozy s. v. ʿaẓm X. vgl. auch die IV. Form B. (ed. Krehl II, p. 313, 1) man zaʿama anna Muḥammadan raʾâ rabbahu faḳad aʿẓama.

3) Abû Dâwûd hat demzufolge bei der wiederholten Durchprüfung seines Materials einige dieser verwerflichen Traditionen nicht wieder aufgenommen, z. B. I, p. 91: Es sagt Abû ʿAlî (der Herausgeber): dieses Ḥadîth hat A. D. gelegentlich der vierten ʿurḍa nicht mehr gelesen; II, p. 30 dasselbe hinsichtlich der zweiten ʿurḍa mit Bezug auf die im Text angeführte Tradition.

Solche Bemerkungen sind in den späteren Sunan noch häufiger als bei Abû Dawûd, und die kritischen Glossen der Verfasser dieser Traditionssammlungen sind wohl als die ersten literarischen Zeugen der sogenannten Traditionskritik zu betrachten. Bei Al-Tirmiḏî begegnen wir zu allererst der Klassifikation der zusammengetragenen Traditionsstellen, indem er einer jeden einzelnen je nach ihrem Werthe die Determination ṣaḥîḥ, ḥasan oder ḥasan ṣaḥîḥ nachsetzt.[1]

Während durch die Schranken, die sich Al-Buchârî und Muslim durch die Strenge ihrer Shurûṭ setzten, das Gebiet des „Ṣaḥîḥ" bei ihnen sehr zusammenschrumpfte, fliesst den Verfassern der Sunan-werke eine grosse Fülle von Traditionen zu, die sie den einzelnen Kapiteln der Gesetzkunde zuwenden können. Am besten veranschaulicht dies Verhältniss die Erwägung, dass, während Muslim es ausdrücklich hervorhebt, dass er nicht einmal jede gesunde Tradition in sein Ṣaḥîḥ aufnahm, sondern in seiner Scrupulosität eine gute Menge solcher Materialien, sofern ihre Echtheit nicht im Iǵmâ' eine Stütze hatte, abseits liegen liess,[2] die Sunanwerke in grosser Anzahl Traditionen bringen, deren überaus ungünstige Beglaubigung sie hinterdrein selbst bezeugen müssen. Während also die alten Muṣannafât mit schwerer Noth und Mühe für die Hauptsachen des gesetzlichen Lebens Traditionen zusammentragen — so dass z. B. Al-Buchârî einzelne Rubriken seines Schema mit keinem traditionellen Inhalt ausrüsten konnte (s. oben p. 235) — können wir in der zweiten Schicht von Traditionswerken das Streben bemerken, über die geringfügigsten Details der religiösen Gesetze Traditionen zusammenzubringen. Dies war den Verfassern bei ihrer Weitherzigkeit für alle von ihnen selbst als „verwerflich" und „schwach" bezeichneten Traditionen unschwer zu erreichen. Namentlich Al-Nasâ'î dehnt seine Sammlungen auf die geringfügigsten Subtilitäten innerhalb jedes Momentes des gesetzlichen Lebens aus. Besonders in den ritualistischen Kapiteln schwelgt er in excessiver Kleinigkeitskrämerei. Da werden alle Du'â's (stille Gebete), die zwischen den einzelnen Rak'as hergesagt werden sollen, textuell angeführt.[3] Alle diese verschiedenen Formeln — einmal sogar vierzehnerlei Texte — sind an die Autorität des Propheten geknüpft. Er geht so weit,

---

1) Im Taḳrîb fol. 36^b wird darauf hingewiesen, dass diese Determinationen in den verschiedenen Tirmiḏî-handschriften mit einander verwechselt werden, so dass man nur durch Collationirung zuverlässiger Handschriften (bimuḳâbalat aṣlika bi'uṣûl mu'tamada) sich auf solche Bestimmungen der Traditionen nach Al-Tirmiḏî berufen kann.

2) Muslim I, p. 10 lejsa kullu shej'in ṣaḥîḥin 'indî waḍa'tuhu hâhunâ wa-'innamâ waḍa'tu hâhunâ mâ aǵma'û 'alejhi.

3) Al-Nasâ'î I, p. 79, bis in die geringsten Details werden die Vorschriften über die Freitags-chuṭba vorgeführt p. 124 ff.

auch für die mehr volksthümlichen Aeusserungen des religiösen Gefühles eine Menge von Traditionen beizubringen; man sehe z. B. die grosse Anzahl von Paragraphen über die verschiedenen Isti'âdât.[1] Aus den specifisch juridischen Theilen genüge uns diesbezüglich der Hinweis darauf, dass in den Kapiteln über die verschiedenen Verträge zugleich die Formulare für Schuldscheine, für Auflösung von Gesellschaftsverhältnissen (tafarruḳ al-shurakâ'), Ehescheidungsurkunden, Freibriefe für Sclaven (aller drei Arten: 'atḳ, tadbîr, mukâtaba) in extenso mitgetheilt werden.[2] Wir besitzen wohl nicht ältere Formulare für diesen Rechtshandel,[3] wie man denn überhaupt im Islam erst spät anfing, die schriftliche Formulirung von Verträgen zu regeln (vgl. zur Literatur oben p. 233 Anm.). Zur Zeit des Ma'mûn waren schriftliche Documente über Kauf und Verkauf von Sclaven noch nicht allgemein gebräuchlich.[4]

Da nun in diesen Werken alles nur irgend verwendbar erscheinende Material zusammengetragen wurde, so ist es bei der Natur dieses Stoffes sehr leicht verständlich, dass innerhalb desselben Kapitels die zur Verwendung kommenden Aussprüche gegeneinander Widersprüche aufweisen. Und in der That wird in diesen Sunan-sammlungen häufig eine Reihe von Traditionen aufgeführt, in welcher in verschiedenen Versionen übereinstimmend eine strenge Norm festgestellt wird; darauf folgt dann wieder eine Fluth von entgegenstehenden Zeugnissen für die erleichternde Praxis (ruchṣa) hinsichtlich derselben Frage des gesetzlichen Lebens. Die Vertreter der wiedersprechenden Lehren konnten also hier ein Repertorium für ihre Meinungen finden, in Traditionen, die wohl erst entstanden sind, nachdem jene Lehren eine traditionelle Stütze zu ihrer Beglaubigung brauchten.

So wie Al-Nasâ'î den Vortheil bietet, uns durch seine Weitläufigkeit und die Fülle seines Materials Anhaltspunkte dafür zu liefern, wie weit die Feststellung der ritualistischen und gesetzlichen Normen in den Schulen des III. Jahrhunderts gediehen war, ferner in welchem Umfange sich gewisse Gebräuche, Sitten, abergläubische Observanzen, die mit der Religion in Verbindung gebracht wurden, sich festgesetzt hatten, so bietet Al-Tirmiḏî den Nutzen, uns die Divergenzen der Maḏâhib hinsichtlich der hervorragendsten Momente der religiösen Praxis darzustellen. Al-Tirmiḏî erweist sich als ein wirklicher Fortführer der Tendenzen seines Lehrers Al-Buchârî. Hatte dieser das Ḥadîth, wie wir sahen, aus dem Gesichtspunkte seines Fiḳh-systems gesammelt und angeordnet, so ging Al-Tirmiḏî

1) Al-Nasâ'î II, p. 245—255.

2) II, p. 95—97.

3) Bei Al-Tirmiḏî I, p. 229 wird die Einleitung zu einer Urkunde mitgetheilt, welche beim Verkaufe von Sclaven (durch den Propheten!) ausgestellt wird.

4) Aġ. XVIII, p. 181 unten.

einen Schritt weiter. Er merkt bei den einzelnen Traditionen an, für welche Maḏhab-lehre dieselbe als Stütze dient und was ihr die widersprechenden Maḏâhib entgegenzustellen haben. In dieser Beziehung ist Al-Tirmiḏî eine der ältesten, unter den zugänglichen gewiss die älteste Quelle für die vergleichende Forschung über die Divergenzen der orthodoxen Fiḳh-schulen[1] und ist als solche in die Literaturgeschichte dieses Kapitels der Islamkunde einzufügen. Zu bemerken ist, dass bei dieser vergleichenden Darstellung Abû Ḥanîfa fast völlig unberücksichtigt bleibt. Dass er ein Gegner der Aṣḥâb al-raʾj ist, zeigt T. in seinem Werke häufig, niemals deutlicher, als wo er bei einem gegebenen Texte die Worte des Wakîʿ citirend der Bidʿa der Raʾj-leute die Sunna gegenüberstellt.[2] Die Sunan-werke wollen ja nur das Fiḳh der Aṣḥâb al-ḥadîth darbieten, jener Fuḳahâʾ, welche — wie Al-Tirmiḏî selbst einmal sagt — den Sinn (d. h. die Anwendung) der Ḥadîthe am besten verstehen.[3]

XII.

Wir müssen hier der geschichtlichen Weiterentwickelung der Traditionsliteratur im Islam vorgreifen, um zum bessern Verständniss der Stellung und des Einflusses der bisher angeführten Traditionswerke im religiösen und gelehrten Leben des Islam den hohen Rang darzustellen, den die in den vorhergehenden Abschnitten charakterisirten Muṣannafât einnehmen.

Eine ganz ausgezeichnete Stellung nehmen die beiden Ṣaḥîḥe ein. In der ersten Zeit ihres Erscheinens hatten diese Werke noch um die Palme der öffentlichen Bevorzugung mit einander zu ringen; in verschiedenen Provinzen und Kreisen des Islam wurde bald das eine, bald das andere der fast gleichzeitig erschienenen Werke dem andern vorgezogen. An Muslim lobte man — und dahin neigten gerne die Maġribiner — die bessere Anordnung, an Buchârî die grössere Peinlichkeit seiner Shurûṭ und vielleicht auch die grössere Brauchbarkeit seines Werkes für praktische Zwecke. Die öffentliche Meinung hat sich für den Vorrang des Buchârî ausgesprochen. Im IV. Jahrhundert lässt der chorâsânische Shâfiʿit Abû Zejd al-Marwazî (st. 371) durch den Propheten in einem Traumgesicht in Mekka das Ǵâmiʿ des Muḥammed b. Ismâʿîl (Al-Bucharî) ausdrücklich als sein Buch bezeichnen[4] und diese Verehrung wuchs mit dem Fortschritt der Zeit so sehr, dass Al-Buchârî geradezu zu einer geheiligten Person im Islam wurde, zu dessen Grab man pilgerte, um Hülfe gegen irdische Noth zu erlangen, sein Ṣaḥîḥ

1) vgl. darüber ZDMG. XXXVIII, p. 671 ff.
2) Al-Tirmiḏî I, p. 171, 20.
3) ibid. p. 185, 5 al-fuḳahâʾ wa-hum aʿlam bimaʿânî al-ḥadîth.
4) Tahḏîb p. 720 unten.

ein heiliges oder mindestens privilegirtes[1] Buch, bei welchem — zumal im nordafrikanischen Islam — so wie sonst nur beim Koran[2] der Schwur geleistet wird.[3] Man liest dasselbe zur Zeit der Drangsal, in der Hoffnung, dadurch von der Noth erlöst zu werden; man glaubt, dass ein Schiff, auf welchem es sich befindet, vor der Gefahr des Versinkens geschützt ist u. s. w.[4] Obwohl nun das Buch des Muslim solcher besonderen Ehren nie theilhaftig wurde und obwohl sich an dasselbe der Aberglaube besonderer Privilegien nicht geknüpft hat, werden beide Bücher als Gesetzquellen als gleichwerthig betrachtet und unter der Benennung Al-ṣaḥîḥân zusammengefasst. Zu allem Anfang mochte das gleichzeitig erschienene Sunan-werk des Abû Dâwûd den beiden Ṣaḥîḥen ernstliche Concurrenz gemacht haben. Der Verfasser selbst scheint der erste gewesen zu sein, der in die Posaune der Reclame stiess, um die Vorzüge seines Werkes anzupreisen. Es ist ein Brief erhalten,[5] den A. D. an die Theologen in Mekka richtete, um die kritischen Grundlagen seiner Sammlung zu charakterisiren und die Gesichtspunkte seiner Auswahl ans Licht zu stellen. „Ich kenne kein Buch — so sagt er in diesem Sendschreiben — nach dem Koran, dessen Studium den Menschen nothwendiger wäre, als dies Buch, so wie es auch für niemand nothwendig ist, neben diesem Buch ein anderes sich anzueignen. Wer es liest und sich damit eingehend beschäftigt und dessen Inhalt gründlich aufzufassen strebt, der wird den Werth desselben verstehen lernen".[6] Dies Urtheil über die eigene Leistung[7] findet Widerhall bei jüngeren Zeit-

---

1) Für die Beendigung der Lectüre dieses Werkes, welche so wie die Koranchatme bei festlichen Anlässen üblich ist, giebt es eigene Gebete: duʿâʾ chatm al-Buchârî, Kairoer Katalog II, p. 135, 17.

2) Der Schwur beim Maṣḥaf ist selbst erst in später Zeit aufgekommen. In alten Schwurformeln, deren eine grosse Menge in den historischen Schriften vorliegen begegnet man demselben nicht. Die älteste Notiz, der wir habhaft werden konnten ist die, dass Al-Shâfiʿî den Gebrauch der Richter in den Provinzen (ḥukkâm al-âfâḳ) erwähnt, welche den Schwur ʿalâ-l-maṣḥaf leisten lassen. Die Berufung auf ein ähnliches Vorgehen des Ibn al-Zubejr ist kaum in Betracht zu ziehen. Ibn Challikân nr. 732 ed. Wüstenfeld VIII, p. 106, vgl. Usâma b. Munḳiḏ ed. Derenbourg p. 18, 14 wastaḥlafahum bil-maṣḥaf wal-ṭalâḳ.

3) Walsin Esterhazy, De la domination turque dans l'ancienne régence d'Alger (Paris 1840) p. 213. 222.

4) Ḥ. Ch. II, p. 520, 2.

5) Derselbe wird auch von Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 261, 8 citirt: fî risâlatihi al-mashhûra.

6) Muchtaṣar des Commentars von Al-Sujûṭî (Kairo 1298) p. 3.

7) Auch Al-Tirmiḏî soll gleich ruhmredig sein Buch empfohlen haben: „Wer dies Buch in seinem Hause hat, ist als ob er einen leibhaftigen Propheten beherbergen würde". Ḥ. Ch. II, p. 548 unten.

genossen und späteren Nachfolgern, denen bereits die Ṣaḥîḥe vorlagen. Sein Schüler Zakarijja al-Sâǵî (st. 306) sagt: „Das Buch Gottes ist die Grundlage des Islam und das Sunan-buch des Abû Dâwûd ist die stützende Säule desselben“.[1] Und noch überschwänglicher urtheilt Al-Chaṭṭâbî aus Ceuta (st. 388): „Wisset — sagt er — dass dies ein edles Buch ist, dessgleichen in Betreff der Gesetze der Religion nicht verfasst wurde. Es fand denn auch Anklang bei den Menschen und dient als Schiedsrichter zwischen den verschiedenen Parteien und Schulen der Gelehrten und Gesetzeskundigen. Darauf stützt sich die muhammedanische Wissenschaft im ʿIrâḳ, in Aegypten und im Maǵrib und vielen anderen Zonen der Welt. Vor Abû Dâwûd verfasste man Ǵâmiʿ's und Musnad's und Aehnliches; diese Bücher umfassen ausser den Sunna's und den Gesetzen Erzählungen, Nachrichten und Ermahnungen, sowie auf die gute Sitte Bezügliches. Aber was die blossen Sunan betrifft, so hat keiner von Abû Dâwûd's Vorgängern dieselben so umfassend gesammelt und zusammengetragen, und war niemand im Stande, dieselben in so conciser Weise darzureichen und aus so vielen gedehnten Traditionsnachrichten zusammenzufassen, wie dies Abû Dâwûd beabsichtigte und wie er es ausführte. Daher wird sein Buch von den Capacitäten der Traditionswissenschaft wie ein Weltwunder geschätzt[2] und darum hat man auch immerfort weite Reisen unternommen, um es zu studiren“.[3] Aber es gelang dem Werke des Abû Dâwûd nicht, den Vorrang über die beiden Ṣaḥîḥe in der allgemeinen Werthschätzung zu erlangen.

Man möge nicht voraussetzen, dass die kanonische Autorität der beiden Ṣaḥîḥe ihren Grund in der unbestrittenen Correctheit ihres Inhaltes findet und das Resultat gelehrter Untersuchungen ist. Die kanonische Autorität dieser beiden Sammlungen hat vielmehr eine populäre Basis und gilt, unbeschadet der freien Prüfung der einzelnen Paragraphen derselben. Sie bezieht sich auch nicht auf die zweifellose Correctheit des Inhaltes — dieser mag in seinen Einzelheiten immerhin Gegenstand der Kritik sein und ist es auch stets gewesen — sondern auf die Verpflichtung, in der religiösen Praxis (al-ʿamal) den Inhalt der Ṣaḥîḥe als maassgebend zu betrachten.[4] Die volksthümliche Basis dieser Autorität ist das Iǵmâʿ al-umma, das übereinstimmende Gesammtgefühl der islamischen Gemeinde (talaḳḳî al-umma bil-ḳubûl), welche jene beiden Werke auf die Höhe erhoben hat, auf welcher sie stehen.[5] Trotz der allgemeinen Anerkennung, deren

1) Ṭab. Ḥuff. IX, nr. 66.

2) ḥalla, statt ǵalla der Ausgabe.

3) Tahḏîb p. 710. 712.

4) ibid. p. 95, 1.

5) vgl. besonders Al-Nawawî, Einleit. p. 13 ff. Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 371 unten.

sich die Ṣaḥîḥân im Islam zu erfreuen hatten, verstieg sich diese Verehrung dennoch niemals so weit, dass man es für unstatthaft oder unziemlich gehalten hätte, den in diese Sammlungen einverleibten Aussprüchen und Bemerkungen mit freier Kritik entgegenzutreten.

Es giebt eine kleine Literatur von Kritiken gegen die Ṣaḥîḥe. Abû-l-Ḥasan ʿAlî al-Dâraḳuṭni (st. 385) verfasste ein Buch: „Bemänglung und Untersuchung" (al-istidrâkât wal-tatabbuʿ), in welchem die Schwächen von 200 in die Ṣaḥîḥe aufgenommenen Traditionssätzen nachgewiesen werden. Sehr häufig begegnen wir der freien Aeusserung von kritischen Zweifeln, die gelegentlich bei einzelnen Stellen der kanonischen Traditionssammlungen zum Ausdruck kommen. Wir haben bereits (p. 105) ein Beispiel dafür sehen können, mit welchen rücksichtslosen Ausdrücken fromme und pietätvolle Theologen ein bei Al-Buchârî anerkanntes Ḥadîth verurtheilen. Während es sich dort um eine Frage handelte, die gar keine Bedeutung für die Praxis des religiösen Lebens besitzt, so kann auch andererseits auf ein ritualistisches Ḥadîth des Buchârî[1] hingewiesen werden, welches durch Vermittelung des Auzâʿî auf einen Genossen (ʿAmr b. Umejja) zurückgeführt wird. Von diesem Ḥadîth bemerkt der Traditionsgelehrte Al-Aṣîlî, Ḳâḍî von Saragossa (st. 390), dass es ein irrthümlicher Bericht sei, von welchem bei glaubwürdigen Traditionsverbreitern keine Rede ist.[2] Weniger auffallend scheint es, wenn sich Philosophen, wie der Ashʿarite Al-Bâḳillânî, hierin gefolgt vom Imâm al-ḥaramejn, Al-Ǵuwejnî und Al-Gazâlî, gegen ein bei Al-Buchârî registrirtes Ḥadîth[3] abweisend verhalten und dasselbe als unwahr brandmarken.[4] Und dieses freie Verhalten gegenüber dem Inhalt der Ṣaḥîḥejn dauert bis tief in die Zeit hinein, in welcher die Verehrung derselben, namentlich aber die des Ṣaḥîḥ al-Buchârî, die den sonstigen hochangesehenen Werken entgegengebrachte Pietät weit überragte. Ibn al-Mulaḳḳin (st. 804) scheut sich nicht, gelegentlich einer Stelle des Buchârî[5] die Bemerkung zu machen: „Dies ist wunderliche Rede; hätte Al-Buchârî sein Buch von derselben verschont, so wäre es besser gewesen".[6] Und an solcher Sprache wird wohl kein frommer Mensch Anstoss genommen haben. Die Verehrung galt den als kanonisch anerkannten Werken als Ganzes genommen, nicht aber den einzelnen Zeilen und Paragraphen derselben. Jene Pietät wurzelte

1) Wuḍûʾ nr. 50 (ed. Krehl 49); es handelt sich da um einen Bericht, wonach der Prophet die Benetzung der Kopfbedeckung als Ersatz für die Kopfwaschung anerkannt habe, so wie dies beim mash al-chuffejn üblich ist. Im ḥanbalitischen Ritus hat man die praktische Geltung dieses Berichtes anerkannt. Al-Ṣafadî, Raḥmat al-umma p. 8.

2) Al-Ḳasṭallânî I, p. 325.

3) Tafsîr nr. 115 zu Sure 9: 81.

4) Al-Ḳasṭallânî VII, p. 173.

5) Nikâḥ nr. 24.

6) Al-Ḳasṭallânî VIII, p. 40.

im Iǵmâᶜ al-umma,[1] und es ist für die Autorität des Iǵmâᶜ nicht wenig charakteristisch, dass die orthodoxe Theologie auch für die Details dieser Traditionswerke erst die Anerkennung im Iǵmâᶜ fordert, ehe sie dieselben als unanfechtbar anerkennen möchte. „Der Schejch (d. h. Ibn al-Ṣalâḥ, st. 643) lehrt, dass das, was von beiden oder einem von ihnen tradirt wird, in absoluter Weise richtig sei (maḳṭûᶜ biṣiḥḥatihi), und dass daraus apodiktisches Wissen (al-ᶜilm al-ḳaṭᶜî) folge; aber die Wahrheitsuchenden und die meisten (Gelehrten) widersprechen ihm hierin und sagen, dass es nur vermuthungsweises Wissen (al-ẓann) involvire, so lange die Anerkennung desselben nicht durch das Tawâtur[2] (die ununterbrochene Anerkennung aller Generationen) bekräftigt wird". Diese Worte des Nawawî[3] kennzeichnen den Standpunkt der orthodoxen Theologie des Islam gegenüber jenen hochgeachteten Werken, deren absolute Unanfechtbarkeit, wie dies Citat zeigt, man versucht hatte als Gesetz zu sanctioniren.

XIII.

Neben den beiden Ṣaḥîḥen erstreckt sich die Verehrung der Muhammedaner auf die oben erwähnten vier Sunanbücher. Unter der Benennung Al-kutub al-sitta, „die sechs Bücher", umfassen sie zusammen die kanonische Ḥadîth-literatur und bilden als solche die hauptsächlichsten Quellen für das traditionelle Gesetz. Es entstanden wohl in jener Zeit, als das allgemeine Bedürfniss nach solchen Sammlungen diese sechs Werke zu Tage förderte, auch andere Bücher ähnlicher Art. Dieselben konnten sich jedoch nicht im Verkehre behaupten, oder schwangen sich mindestens, wenn sie auch im Verkehr blieben, nicht zu jener Autorität empor. Dies letztere gilt z. B. vom Sunanwerke des Abû Muḥammed ᶜAbdallâh al-Dârimî al-Samarḳandî (st. 255), mit der oben p. 231 erwähnten Erweiterung des Musnad-begriffes, auch Musnad al-Dârimî genannt.[4] Es ist dies ein Werk, welches vermöge seiner Anlage und Tendenz völlig in die Reihe jener Sunanwerke gehört, von denen wir p. 249 gesprochen haben, mit dem Unterschiede, dass Al-Dârimî, der wohl in erster Reihe gleichfalls die Förderung der Gesetzkunde im Sinne der Aṣḥâb al-ḥadîth ins Auge gefasst hatte, diese Absicht durch die Voraussendung einiger allgemeinen Kapitel über Traditionskunde und Traditionswesen zu unterstützen strebt, in welchen er für die Befestigung seines Standpunktes die Argumente zusammenstellt.[5] Auch Al-Dârimî hat sich bei der Einverleibung seiner Ḥadîthstellen nicht an die

1) Man vgl. noch Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 260, 5 v. u.
2) vgl. darüber Schreiner, ZDMG. XLII, p. 630 ff.
3) Taḳrîb fol. 36ᵃ. 4) Abû-l-Maḥâsin II, p. 23, 4. 6 v. u.
5) ed. Cawnpore p. 1—87.

strengsten „Bedingungen“ gehalten, die seinen Zeitgenossen, den Verfassern der Ṣaḥîḥwerke, maassgebend waren; hingegen hat er, wie die Verfasser der anderen Sunanwerke, den einzelnen Traditionen die Kritik ihres Beglaubigungsgrades folgen lassen.[1] In der subjectiven Nutzanwendung, die er von den gesammelten Ḥadîthen macht, erinnert er an Al-Buchârî, so wie er im allgemeinen sehr häufig die Rolle eines Wegweisers für den praktischen Gebrauch, der von den Ḥadîthen zu machen ist, antritt.[2] Sehr häufig findet man in der Glosse zu einzelnen Traditionen die Bemerkung, dass das in derselben ausgesprochene Gesetz nicht imperative, sondern bloss facultative Bedeutung habe;[3] da sagt er gewöhnlich huwa al-adab oder lejsa bi-wâǧib oder ähnliches.[4] Solche Bemerkungen hat er seinen Hörern wohl im mündlichen Vortrag seines Buches geäussert. Darauf deutet besonders die in den Sunan al-Dârimî überaus häufig wiederkehrende Glosse: Man fragte den Abû Muḥammed oder den ʿAbdallâh (d. i. den Verfasser): Hältst du dich (in der gesetzlichen Praxis) an dies Ḥadîth (taḳûl bihi oder ta'chuḏ bihi)? Darauf antwortet er zuweilen positiv,[5] häufig auch negativ[6] oder ausweichend, z. B. ḳaum jaḳûlûna: es giebt Leute, die sich daran halten,[7] so wie er bei einzelnen Traditionen auf die sich daran knüpfenden Differenzen zwischen Ahl al-ʿIrâḳ und Ahl al-Ḥiǧâz oder anderen Gruppen hinweist.[8] Er führt so wie die anderen Sunanverfasser, die einander entgegengesetzten Ḥadîthe an,[9] und entscheidet sich zuweilen in ganz selbständiger Weise und im Widerspruch mit anerkannten Autoritäten für die eine oder die andere: „Abû Muḥammed (der Verf.) sagt: Aḥmed b. Ḥanbal hat das Ḥadîth des ʿAmr b. Murra für richtig erklärt; ich aber entscheide mich für das Ḥadîth des Jezîd b. Zijâd“.[10]

Es wäre sehr schwer und für uns auch sicherlich unnütz, dem Geschmacke der orientalischen Theologen heute nachzuspüren, um zu ergründen, warum diese Sunan al-Dârimî nicht die Achtung erlangen konnten, welche den anderen vier Sunanwerken gezollt wurde. Es wird wohl zu

---

1) z. B. p. 60 Ǵerîr ʿan ʿÂṣim: ich denke nicht, dass dies Ǵ. von ʿÂ. gehört habe. p. 91 ʿAbd al-Karîm ist dem matrûk ähnlich. p. 359 ʿOthmân b. Saʿd ist ḍaʿîf. Sehr häufig weist er selbst darauf hin, dass die in der Isnâdkette erwähnten Gewährsmänner mit einander niemals in Verkehr standen, p. 315. 331. 358. Er macht auf Verschiedenheiten im Isnâd aufmerksam und corrigirt zuweilen die Fehler oder erörtert die Unbestimmtheit derselben, p. 261. 265. 326. 338. 432.

2) p. 90 fadalla fi'l rasûl Allâh etc., vgl. p. 253. 255. 262. 266.

3) Ẓâhiriten p. 70 ff.

4) Al-Dârimî p. 90. 91. 284.

5) ibid. p. 114. 196. 197. 230. 250. 254. 351, fa'auma'a bira'sihî p. 349.

6) p. 11. 98. 116. 156.

7) p. 342, oder er sagt lâ adrî p. 101.

8) p. 118. 244.

9) Besonders p. 177 bietet dafür ein Beispiel.

10) p. 152.

dieser Zurücksetzung der Umstand beigetragen haben, dass — wie aus den zu diesem Zwecke soeben hervorgehobenen Momenten ersichtlich ist — bei dem Bilde der Unbestimmtheit und dem Hin- und Hertasten, welches der Verfasser selbst gegenüber dem von ihm dargereichten Material bietet, sein Werk wohl als Quelle für die Meinungen seiner Zeit, nicht aber als maassgebender Codex traditionum geeignet erschien. Und noch ein Umstand. Der Codex des Dârimî ist auch seinem Umfange nach wenig erschöpfend. Für die kleinen Details, für welche Abû Dâwûd und Al-Nasâ'î vorsorgen, bietet er gar nichts. Kaum ein gutes Drittel der anderen Sunanwerke umfassend, erstreckt er sich auch auf die nichtgesetzlichen Kapitel des Ḥadîth[1] — darum hat man ihn auch zuweilen Ǵâmiʿ (vgl. oben p. 231) genannt[2] — und man kann sich nun die Geringfügigkeit des Umfanges vorstellen, in welchem er das ganze grosse Gebiet der Gesetzkunde erledigt. Also sowohl die Beschränktheit des Stoffes, als auch die Anlage des Buches werden dazu beigetragen haben, dass Al-Dârimî neben seinen jüngeren Zeitgenossen nicht in Betracht gezogen und im Iǵmâʿ der muhammedanischen Welt nicht jenen Autoritäten angereiht wurde.

Die Sunan al-Dârimî sind wenigstens nicht der Vergessenheit anheimgefallen; sie wurden studirt, viel citirt und noch in allerneuester Zeit ist die Veranstaltung einer Ausgabe dieser Sunan ein Bedürfniss gewesen. Es entstanden aber zur Zeit der Muṣannafât auch solche Werke, welche unter dem Einflusse, den die „sechs Bücher" in der muhammedanischen Welt erlangten, vollends verdrängt wurden, der Vergessenheit anheimfielen und nicht einmal, wie Al-Dârimî, im gelehrten Verkehr Berücksichtigung finden. Im selben Zeitalter verfasste — um nur ein Beispiel zu erwähnen — im Andalus ein im orientalischen Islam geschulter Traditionsgelehrter von christlicher Abstammung,[3] Baḳî b. Machlad al-Ḳurṭubî (st. 276) ein Muṣannaf ganz eigener Art. Sein Traditionswerk ist zugleich Muṣannaf und Musnad, oder besser, der Versuch eines Ueberganges von letzterem zum erstern. Es geht nämlich zunächst von den Isnâdautoritäten — er führt von nicht weniger als 1300 „Genossen"[4] an — aus, wie Aḥmed b. Ḥanbal, aber die Ueberlieferungen jedes einzelnen dieser Autoritäten werden nach dem Gesichtspunkte der Kapitel der Gesetzwissenschaft angeordnet.[5] Es ist nicht zu verwundern, dass eine solche Sammlung selbst in ihrer

1) z. B. die einleitenden Kapitel; ferner p. 272 ff. 363 ff. 422 ff.

2) So betitelt sich z. B. das Leidener handschriftliche Exemplar des Dârimî: Kitab al-musnad al-ǵâmiʿ, Catalog. Lugd. Batav. IV, p. 49.

3) vgl. Dozy, ZDMG. XX, p. 598.

4) Von Abû Hurejra hat er 5374 Traditionen. Al-Nawawî I, p. 37.

5) Ibn Bashkuwâl nr. 277 p. 516.

Heimath von den viel praktischer angelegten „sechs Büchern“ verdrängt wurde. Dazu wird allerdings auch der Umstand beigetragen haben, dass dieser Baḳî wegen seiner selbständigen Stellung zu den theologischen Streitfragen seiner Zeit bei seinen Collegen nicht am besten angeschrieben war; er hatte, wie jeder selbständige Denker, von dem theologischen Trosse viel zu leiden.[1] Kurze Zeit scheint man sich jedoch mit seinem Werke beschäftigt zu haben; der im Jahre 318 verstorbene Ibn Achî Râfiʿ verfasste ein Compendium desselben,[2] und wohl seinem Beispiele folgend, legten Abû-l-ʿAbbâs al-Nîsâbûrî (st. 313), Abû Isḥâḳ al-Iṣfahânî (st. 353) und Al-ʿAssâl (st. 349) nach inhaltlichen Momenten angeordnete Musnad-sammlungen an.[3]

Von allen den in diese Reihe gehörigen Literaturproducten des III. Jahrhunderts sind also nur jene „sechs Bücher“ zu kanonischer Anerkennung gelangt. Diese sind es, auf welche man sich beruft, um die traditionelle Lehre in einer bestimmten Frage zu erkennen. Spricht man auf traditionellem Gebiet von Muṣannifîn und Muṣannafât, so hat man die beiden Ṣaḥîḥe und jene Sunan-werke, beziehungsweise ihre Verfasser im Sinne. So schreibt z. B. Al-Nawawî gelegentlich der Entscheidung in einer rituellen Frage: „huwa ṣaḥîḥ fî maḏhab al-Shâfiʿî bi-ttifâḳ al-muṣannifîn“, d. h. dies ist das Richtige nach der Schullehre des Shâfiʿî in Uebereinstimmung mit den Verfassern“ — nachdem er sich diesbezüglich auf Al-Buchârî, Abû Dâwûd und Al-Tirmiḏî berufen hatte.[4]

Wir sind nicht in der Lage, mit chronologischer Genauigkeit den Zeitpunkt feststellen zu können, welcher den Consensus publicus für die beiden Ṣaḥîḥe zur Reife brachte, ebensowenig wie wir die Zeit bestimmen können, in welcher sich die Gunst des Igmâʿ auf die „sechs Bücher“ ausdehnte. Nichtsdestoweniger glauben wir für die Beantwortung der letztern Frage zwei Daten, ein negatives und ein positives, als feste chronologische Ausgangspunkte benutzen zu können. Erstens: dass in der ersten Hälfte des IV. Jahrhunderts die allgemeine Anerkennung der „sechs Bücher“ noch nicht durchgedrungen war. Dies wird aus der Thatsache ersichtlich, dass der in besonderem theologischen Ansehen stehende (man nennt ihn: al-ḥuǵǵa, das Beweisargument) Saʿîd ibn al-Sakan, der in Aegypten im Jahre 353 starb, auf das Ansuchen, dass er aus der grossen Masse von religiöser Literatur, welche sich bis zu jener Zeit aufgehäuft hatte, die

1) Al-bajân al-muǵrib II, p. 112 f.

2) Ṭab. Ḥuff. XII, nr. 11.

3) ṣannafa al-musnad ʿalâ-l-taràǵim ibid. nr. 25. Al-musnad ʿalâ-l-abwâb ibid. nr. 4. Ḥ. Ch. V, p. 534, nr. 11997.

4) Manthûrât fol. 8ᵃ.

wichtigsten Dinge anweise, aus seinem Hause vier Bündel brachte, welche er vor den Leuten niederlegte mit den Worten: „Dies sind die Grundlagen des Islam: das Buch des Buchârî, das des Muslim, des Abû Dâwûd und des Nasâ'î".[1] Es hatte sich also zu jener Zeit bereits die Neigung geltend gemacht, den Kreis der kanonischen Traditionssammlungen über die beiden Ṣaḥîḥe hinaus auszudehnen, derselbe konnte sich aber damals noch nicht auf die „sechs Bücher" erstreckt haben. Zweitens: dass zu Ende des V. oder Anfang des VI. Jahrhunderts bereits Al-Tirmiḏî und Ibn Mâǵa in diesen Kreis mit einbezogen wurden. Gegen Al-Tirmiḏî hat noch Ibn Ḥazm (st. 456) einige Bedenken. Am längsten erhielten sich dieselben hinsichtlich des Ibn Mâǵa, wegen der vielen sog. schwachen (ḍa'îf) Traditionen, denen er die Aufnahme in sein Corpus traditionum nicht versagte. Um die soeben angegebene Zeit begegnen wir den ersten Versuchen der Anerkennung dieser beiden bisher als nicht vollgültig betrachteten Sammlungen; diese Versuche wurden aber nur vereinzelt angeregt, während manche Zeichen dafür sprechen, dass die Bedenken gegen Ibn Mâǵa sich noch fast ein Jahrhundert hindurch aufrecht erhielten. Der in Mekka lebende spanische Gelehrte Razîn b. Mu'âwija aus Saragossa (st. 535) verfasste ein Compendium der sechs Ṣaḥîḥ-bücher,[2] aber Ibn Mâǵa ist dieser Arbeit nicht als Quelle zu Grunde gelegt; neben den fünf Büchern berücksichtigt der Verf. das Muwaṭṭa'. Auch Muḥammed 'Abd al-ḥaḳḳ al-Azdî, genannt Ibn al-Charrâṭ, aus Sevilla (st. 581), räumt dem Ibn Mâǵa noch keinen Platz ein unter den Quellen seiner Compilation Al-aḥkâm al-kubrâ, welches er auf die anerkannten kanonischen Sammlungen gründete.[3] Muḥammed b. Abî 'Othmân al-Ḥâzimî aus Hamadân (st. 584) kennt nur „al-a'immat al-chamsa".[4] Der Versuch, dem Ibn Mâǵa Bürgerrecht unter den kanonischen Autoritäten zu verschaffen, war zu dieser Zeit schon unternommen; derselbe wurde von Abû-l-faḍl Muḥammed b. Ṭâhir al-Maḳdisî (st. 507) angeregt,[5] aber nur mit theilweisem Erfolg durchgeführt. Während wir in den soeben erwähnten zusammenfassenden Werken aus jener Zeit der Berücksichtigung des Ibn Mâǵa noch nicht begegnen und der strenge 'iráḳische Gelehrte Ibn al-Ǵauzî

1) Ṭab. Ḥuff. XII, nr. 38.

2) Ḥ. Ch. II, p. 129. III, p. 132 taǵrîd al-ṣiḥâḥ al-sitta. Das Buch des Razîn wird vom Verfasser des Madchal sehr häufig benutzt.

3) Katalog der arab. Hschrr. des Brit. Museum p. 712[b] nr. 1574, vgl. Al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, p. 248.

4) Bei Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 40, nr. 1141, 13.

5) Ṭab. Ḥuff. XV, nr. 21 wird er ein Ẓâhirite genannt, womit zu vgl. Ẓâhiriten p. 118 Anm. 4. Ueber die Aufnahme des Ibn Mâǵa: Vorrede zu Al-Dârimî p. 7 (nach Ibn Ḥaǵar), Ḥ. Ch. V, p. 175, 1, Ahlwardt, l. c. p. 95 nr. 1254; über Abû-l-faḍl vgl. auch Jâḳût IV, p. 602 oben.

(st. 597) noch viel später in seinem „Musnad-sammler" (Ǵâmiᶜ al-masânîd) die seither erfolgten Anregungen hinsichtlich der Anerkennung gewisser Traditionssammlungen unberücksichtigt lässt,[1] erfahren wir von Al-Baġawî (st. 516), dass er unter den Quellen seiner bekannten Compilation Maṣâbîḥ al-sunna, oder wie sie noch anders genannt wird: Maṣâbîḥ al-duǵâ,[2] dem Ibn Mâǵa bereits Berücksichtigung widmet, ja sogar den Kreis seiner Autoritäten auch auf Al-Dârimî ausdehnt. Einen weitern Versuch, den I. M. in der kanonischen Literatur festen Fuss fassen zu lassen, macht einige Jahrzehnte später ᶜAbd al-Ġanî al-Ǵammâᶜîlî (st. 600)[3] in seinem Werke „Al-ikmâl" oder richtiger „Al-kamâl fî maᶜrifat al-riǵâl",[4] in welchem die Autoritäten der „sechs Bücher" in Betracht gezogen werden. Dieser erneuerte Versuch, die Sunan Ibn Mâǵa den bereits anerkannten kanonischen Schriften gleichzustellen, scheint von grösserem Erfolg begleitet zu sein, als der seines Vorgängers. Dies zeigt die in der Folgezeit bereits allgemein werdende Berücksichtigung der „sechs Bücher" in der Literatur. Ibn al-Naǵǵâr (st. 643) fasst die „Riǵâl al-kutub al-sitta" unter einer einheitlichen Kategorie zusammen;[5] Ibn Tejmija (st. 652) legt seinem Al-muntaḳâ fî-l-aḥkam[6] die „sechs Bücher", einschliesslich Ibn Mâǵa, zu Grunde,[7] Naǵîb al-dîn ibn al-ṣejḳal (st. 672) sammelt die Ḥadîthe jener Riǵâl, welche von den „sechs Imâmen" als Autoritäten angeführt werden.[8] Desgleichen wird Ibn Mâǵa in einem zusammenfassenden Werke des Shams al-dîn al-Ǵazarî (st. 711) neben den Verfassern der anderen fünf Bücher bereits als unbestrittene Autorität anerkannt,[9] sowie auch Jûsuf al-Mizzî (st. 742) die „Aṭrâf al-kutub al-sitta" zusammen behandelt.[10] Wir können demnach behaupten, dass die Zusammenfassung der „sechs Bücher", wie sie noch heute im Islam als gültig anerkannt wird, im VII. Jahrhundert in das Gemeingefühl der muhammedanischen Theologen eingedrungen ist.

Trotzdem aber diese Werke von nun ab als die wichtigsten Quellen der religiösen Lehre betrachtet werden, hat die öffentliche Meinung des Islam die beiden Ṣaḥîḥe auch fürder auf ein höheres Niveau gestellt,

1) Darüber spricht er selbst in seinem Buche Kitâb al-ḳuṣṣâṣ wal-muḏakkirîn fol. 179, vgl. Katalog der Leidener Bibl. IV, p. 320, 1.

2) Loth, Catal. of India Office p. 35 nr. 49.

3) Al-Baġamaᶜwî, Aǵlâ masânîd p. 30, 3 ff., über dies Werk s. oben p. 193.

4) Jâḳût II, p. 113, 17.

5) Ḥ. Ch. I, p. 290, 1.

6) Catal. Brit. Mus. p. 540ᵇ nr. 1192.

7) Dies Werk führt anderwärts den Titel: Al-m. fî-l-achbâr; denselben führt auch die gedruckte Ausgabe von Bûlâḳ in 7 Bdn. Jahresber. DMG. 1879, p. 148 nr. 75.

8) Ahlwardt, Berliner Katal. II, p. 258 nr. 1577.

9) Ḥ. Ch. V, p. 175.

10) Ahlwardt a. a. O. II, p. 175 nr. 1375.

als die neben denselben stehenden vier Bücher. Immer überragen jene die letzteren; darauf deutet die literarische Gewohnheit, neben Al-Buchârî und Muslim von den „Vieren“ (al-arba'a) als besonderer Gruppe zu sprechen.[1] Jene bleiben vorzugsweise: Al-shejchân,[2] denen eine hervorragende Stellung unter den Al-a'immat al-sitta,[3] mit denen sie für die Praxis zusammengefasst werden, zugestanden wird.

Obwohl nun die Anerkennung der „sechs Bücher“ als Kanon sich im Laufe des VII. Jahrhunderts inmitten eines grossen Theiles der muhammedanischen Welt vollzog, könnte man doch nicht sagen, dass die kanonische Bedeutsamkeit derselben in dem Sinne, wie wir dieselbe in den späteren Jahrhunderten bis auf unsere Zeit beobachten können, gleich von allem Anfang an in allen Kreisen durchdrang. Man muss wohl auch mit dem Umstande rechnen, dass die von Syrien ausgehenden Bestrebungen nur langsam im ganzen Umfange der muhammedanischen Theologenwelt bekannt wurden und dass dieselben vorläufig nur in individuellen Gutachten einzelner Gelehrten ihre Grundlage hatten. Es gab in der ersten Zeit immer noch selbständige Köpfe, welche sich von der Zusammenfassung der „sechs Bücher“ nicht beeinflussen liessen, welche vielmehr die in früheren Zeiten gegen die Sunan Ibn Mâǵa herrschenden Scrupel noch weiter nährten und die Gleichberechtigung jenes Werkes mit den übrigen Sunanwerken nicht anerkennen mochten. Diese Voraussetzung erklärt uns die Erscheinung, dass im VII. Jahrhundert Abû 'Amr 'Othmân ibn al-Ṣalâḥ (st. 643), Verfasser des isagogischen Werkes 'Ulûm al-ḥadîth,[4] mit Ausschluss des Ibn Mâǵa von fünf Grundwerken redet[5] und dass nach ihm Al-Nawawî (st. 676), der das soeben erwähnte Werk des Ibn al-Ṣalâḥ bearbeitete und auch in seinen anderen Werken reichlich benutzt hat, noch immer nur „fünf Bücher“ (al-kutub al-chamsa) anerkennt und die Sunan des Ibn Màǵa ausdrücklich auf eine Linie mit dem Musnad Ibn Ḥanbal stellt.[6] Auch später noch haben solche Autoritäten, welche die Sechserzahl aufrecht erhalten wollten, an Stelle des Ibn Mâǵa das Muwaṭṭa' des Mâlik oder das Musnad des Dârimî

1) Ṭab. Ḥuff. VIII, nr. 76. 92. 100; IX, nr. 56. Al-Buchârî wal-arba'a oder Muslim wal-arba'a ibid. nr. 2. 14. 53, Al-Kutubî I, p. 209 penult. Wenn Ṭab. Ḥuff. VIII, nr. 103. IX, nr. 11 von al-a'immat al-chamsa die Rede ist, so ist darunter zu verstehen: Al-Buchârî + al-arba'a.

2) ibid. VIII, nr. 61.

3) ibid. nr. 77. 90. 95. 96. 99. 104. 105. 114. 119.

4) s. oben p. 187.

5) Taḳrîb fol. 35a. Ḥ. Ch. V, p. 174 ult.

6) Einleitung zu Muslim I, p. 5. 70, vgl. Fleischer, Codd. arab. etc. Bibl. Senat. Lipsiens. p. 485b unten, Loth's Catalogue of the Arab. Manusc. in the Library of the India Office p. 86a oben.

gesetzt.[1] Noch im VIII. Jahrhundert, zur Zeit der Entstehung des Mishkât al-maṣâbîḥ vom Schejch Walî al-dîn Abû ʿAbdallâh (st. 737), wird diese Ungewissheit hinsichtlich des sechsten der „sechs Bücher" constatirt, aber der Verfasser der soeben erwähnten Compilation entscheidet dieselbe zu Gunsten des Ibn Mâǵa,[2] während Ibn Chaldûn (st. 808), ohne den Ibn Mâǵa auch nur mit Namen zu nennen, nur von „al-ummahât al-chams", d. h. fünf Grundwerken, spricht.[3] Neuern Datums ist wohl der Versuch, der Pietät für Mâlik und sein Werk dadurch Ausdruck zu geben, dass man dasselbe als siebentes neben die kanonisch anerkannten „sechs Bücher" stellte und mit Einschluss desselben von Al-kutub al-sabʿa al-ḥadîthijja spricht.[4]

XIV.

Es kann nicht übersehen werden, dass die kanonische Zusammenfassung der „sechs Bücher" das Werk des östlichen Islam war. Im Maǵrib war zur Zeit, als jene Anschauung im östlichen Islam sich ausgestaltete, bereits eine noch breitere Berücksichtigung der mittlerweile stark angewachsenen Traditionsliteratur — vgl. den nächsten Abschnitt — zur Geltung gekommen. Es ist dort am Ende des VI. Jahrhunderts von „Al-muṣannafât al-ʿashara", den zehn Muṣannaf-werken, wie von einem geschlossenen Kanon die Rede. Diese zehn Werke sind jene, die der dritte Almohadenfürst, Abû Jûsuf Jaʿḳûb, wie uns ein Zeitgenosse dieser Begebenheit, ʿAbd al-Wâḥid al-Marrâkoshî, berichtet, nach Beseitigung aller abgeleiteten Fiḳh-werke (furûʿ) zur Grundlage einer Compilation macht, welche er zum Gesetzbuch seines Reiches erhob.[5] Es sind dies ausser den fünf Büchern noch: (6) das Muwaṭṭaʾ, (7) die Sunan des Bazzâr (st. 440), (8) das Musnad des Ibn Abî Shîba (st. 264), (9) die Sunan des Dâraḳuṭnî (st. 385) und endlich (10) die Sunan des Bejhaḳî (st. 458). Die Sunan des Ibn Mâǵa finden in dieser Zusammenfassung keine Berücksichtigung. Dass im Maǵrib die kanonische Sanctionirung von „zehn Büchern" zur Zeit des Abû Jûsuf bereits allgemein anerkannt war, ist aus dem Umstand ersichtlich, dass der andalusische Gelehrte Abû-l-ʿAbbâs Aḥmed ibn Maʿadd[6] al-Tuǵîbî aus Iḳlîsh

1) Bei Salisbury p. 137, Risch p. 38 oben.

2) Harrington, Remarks upon the authorities of Musulman Law, in Asiatik Researches X (Calcutta 1808) p. 477 Anm.

3) Muḳaddima p. 370, 8.

4) ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulusî, ZDMG. XVI, p. 666 nr. 58 (vgl. ibid. nr. 50 al-kutub al-sitta wa-Muwaṭṭaʾ Mâlik). Auch der moderne muhammedanische Schriftsteller Al-Baǵamaʿwî fasst al-uṣûl al-sabʿa in diesem Sinne zusammen. Masânîd p. 14.

5) History of the Almohades ed. Dozy, 2. Aufl., p. 202.

6) Bei Jâḳût I, p. 339, 8 Maʿrûf.

(st. ca. 550) seinem Werke „die berühmten Sammlungen, d. i. zehn Bücher“ zu Grunde gelegt hatte; an Stelle des Bejhaḳî begegnen wir jedoch bei ihm dem Traditionswerk des ʿAlî b. ʿAbd al-ʿAzîz al-Baġawî.[1]

Aber auch im Mashriḳ blieb man nach dem VII. Jahrhundert beim Sechserkanon nicht stehen. Als Hauptwerke des Ḥadîth wurden wohl die „sechs Bücher“ bald allgemein anerkannt, aber man hätte es bei der Pietät für die ʿUlamâ' al-umma als Ungerechtigkeit betrachtet, den alten Musnad's, welche bisher völlig leer ausgegangen waren, nicht wenigstens einen Theil der Ehre zu erweisen, deren man die Muṣannafât des III. Jahrhunderts für würdig hielt. Während jedoch im Maġrib der Zehnerkanon seine Entstehung dem Streben verdankt, für die praktische Gesetzkunde die besten Quellen und Grundlagen festzusetzen, ist die Zehnersammlung im Osten bloss das Resultat des Bestrebens, die geachteten Autoritäten der Vergangenheit, auf deren Werke eben auch aus praktischen Gründen innerhalb der „Sitta“ keine Rücksicht genommen werden konnte, mindestens literarisch zu rehabilitiren. Desshalb hat auch dieser Zehnerkanon im Osten keine feste Autorität erlangt, so wie ihm dies im Westen unter officieller Bevormundung gelungen war, und auch die Auswahl der „zehn Werke“ ist nicht unabänderlich festgesetzt, vielmehr ist dieselbe der subjectiven Neigung anheimgestellt. Wir begegnen ihnen hier nicht früher als im VIII. Jahrhundert. Da verfasste der Traditionsgelehrte Shams al-dîn al-Ḥusejnî aus Damaskus (st. 765) ein Buch unter dem Titel „Al-taḏkira fî riġâl al-ʿashara“; darin sollten alle in den Isnâden der „zehn Bücher“ vorkommenden Gewährsmänner behandelt werden, so wie sich die traditionswissenschaftliche Literatur in früheren Zeiten mit der Behandlung der „Riġâl“ der beiden Ṣaḥîḥe, später mit den „Riġâl al-kutub al-sitta“[2] beschäftigt hatte. Die zehn Bücher sind hier ganz willkürlich ausgewählt; in die Reihe derselben gehören ausser den sechs Büchern noch: (7) das Muwaṭṭa', (8) Al-Musnad (vielleicht das des Aḥmed b. Ḥanbal?), (9) das Musnad des Shâfiʿî, (10) das des Abû Ḥanîfa.[3] Der bekannte Ibn Ḥaġar al-ʿAsḳalânî fasst gleichfalls „zehn Bücher“ in einem seiner Werke zusammen, nämlich „Aṭrâf al-kutub al-ʿashara wal-musnad al-ḥanbalî“;[4] unter Aṭrâf versteht man Anfang und Ende der Isnâde, den „Genossen“, auf welchen eine Tradition zurückgeführt wird und den jüngsten Gewährsmann, der dieselbe in Verkehr bringt. Da nun

1) Catalog. Codic. Lugd. Batav. 2. Aufl., I, p. 211 = 1. Aufl., IV, p. 76, vgl. noch p. 101, Ahlwardt, Berliner Catalog II, p. 123 nr. 1298.

2) Ṭab. Ḥuff. XXI, nr. 9 Al-Ḏahabî.

3) ibid. XXII, nr. 8. Unverständlich ist die Zusammenstellung (der sechs Bücher?) ibid. XXIV, nr. 10.

4) ibid. XXIV, nr. 12.

hier von „zehn Büchern und dem Musnad des Ibn Ḥanbal“ die Rede ist, nicht aber von elf Büchern, so ist vorauszusetzen, dass man unter den Zehn eine in gewissem Sinne zusammengehörende Reihe von Ḥadîth-werken zu verstehen hat.

XV.

Die Blüthezeit der Literatur des Islam war von sehr kurzer Dauer. So unglaublich rasch, wie sich diese Literatur aus ihren Anfängen herausentwickelte und in allen Zweigen zu staunenswerther Blüthe sich entfaltete, so rasch verfällt auch ihr frisches unmittelbares Wesen, um trockener geistloser Compilation den Platz zu räumen; einige grosse Schriftsteller, welche als Ausnahmen hervorragen, beleuchten um so greller den allgemeinen Stand der geistigen Production. Im V. Jahrhundert des Islam weist die Literatur, besonders auf religiösem Gebiete — Al-Ġazâlî ist hier der letzte Schriftsteller mit selbständigen Ideen — bereits wenig originelle Conceptionen, kaum noch selbständige Gesichtspunkte auf; das Compiliren, das Verfassen von Commentaren und Glossen ist in vollem Schwunge. Aus mehreren älteren Büchern wird ein neues zusammengearbeitet oder aus einem grossen Werke wird eine Epitome ausgezogen (muchtaṣar): dies kennzeichnet mit wenigen Ausnahmen die literarische Thätigkeit der folgenden Zeit.

Wenn ein arabischer Kritiker das X. Jahrhundert als den Zeitpunkt ansetzt, in welchem es kaum mehr Verfasser, sondern nur noch „Copisten“ giebt,[1] so ist er gegen das vorangegangene halbe Jahrtausend viel zu nachsichtig. Schon Al-Muḳaddasî (IV. Jahrhundert) ist in der Lage, die Klage auszusprechen, dass einige seiner Vorgänger nur Compilatoren waren, und sich selbst gleichsam als rühmliche Ausnahme von der gangbarn Richtung des literarischen Wesens hinzustellen, indem er es als bezeichnende Eigenschaft seines Werkes erwähnt, dass er nur Neues und bisher Unerhörtes bietet.[2] Das Compiliren nimmt nun stufenweise überhand, es macht bis zu Al-Sujûṭî (st. 911), der den Höhepunkt der neuern muhammedanischen Literatur bezeichnet,[3] die verschiedensten Stadien durch, und diese Entwicke-

1) ʿOmar b. Mejmûn al-Maġribî, ZDMG. XXVIII, p. 318.

2) Al-Muḳaddasî ed. de Goeje p. 241.

3) Al-Sachâwî (bei Meursinge, Ṭab. al-mufassirîn p. 22, 10) hat das plagiatorische Wesen dieses Schriftstellers — dessen Compilationen wir jedoch dafür dankbar sein müssen, dass in denselben viele Ueberreste verlorener und seltener Bücher aufbewahrt sind — richtig charakterisirt. Dennoch ist es gerade Al-Sujûṭî, der eine Makame schrieb über „den Unterschied zwischen Verfasser und Plagiator“ (Catalog. Codicum arabicorum Bibl. Lugd. Batav. 2. Aufl. I, p. 237. In der lithographischen Ausgabe der Sujûṭî'schen Makamen (ohne Ort 1275) findet sich dieselbe nicht.

lung weist ein stetiges Abnehmen origineller Productivität, ein Zunehmen der flachsten Art der Büchermacherei auf, die man von Plagiaten kaum mehr unterscheiden kann. Schon ein relativ älterer Schriftsteller, Al-Ḥuṣrî (V. Jahrhundert), ist eine wahre literarische Elster und bekennt sich zu dem Grundsatze: „Im Zusammenstellen meines Buches kommt mir nicht mehr Ruhm zu, als die schöne Auswahl; die Auswahl des Menschen ist ein Stück seines Geistes.“[1] Im X. Jahrhundert charakterisirt ein historischer Schriftsteller die literarischen Verhältnisse seiner Zeit mit den Worten: „Das Verfassen ist in unserer Zeit nichts anderes, als das Sammeln dessen, was zerstreut zu finden und das Zusammenleimen dessen, was zerbröckelt ist.[2] Es kam im Laufe des literarischen Verfalles so weit, dass man das lose Aneinanderreihen von Lesefrüchten, selbst ohne leitende Gesichtspunkte — wie wir dies z. B. in den Kullijjât des Abû-l-Baḳâ’, oder im Safînat al-Râġib (Bûlâḳ 1253) vor Augen haben — bereits Literatur nannte, und man rühmte den Sammler desto überschwänglicher, je mehr Bände er mit seinen Collectaneen anfüllte. Die Collectaneen von Baha’ al-dîn al-ʿÂmilî — an welchen die Orientalen so viel Geschmack finden[3] — werden durch frühere Arbeiten ähnlicher Art in Schatten gestellt. Der andalusische Geschichtsschreiber Abû-l-Ḥasan b. Saʿîd, der den Lesern des Maḳḳarî wohl bekannt ist, verfasste unter dem Namen Marzama[4] ein Collectaneenwerk voller schönwissenschaftlicher und historischer Notizen, dessen Umfang als eine Kameelladung angegeben wird.[5]

Die orientalischen Schriftsteller hatten in Bezug auf literarisches Eigenthum stets ein weites Gewissen. Auf einem Plagiatorenindex würden sich sehr bedeutende Namen zusammenfinden. Schon in älterer Zeit beginnt dies Unwesen in der muhammedanischen Literatur.[6] Wie freibeuterisch z. B. bereits Al-Thaʿâlibî (st. 430) vorging, haben wir Gelegenheit gehabt anderswo weitläufiger nachzuweisen.[7] Im VII. Jahrhundert schreibt ʿImâd al-dîn ibn

---

1) Zahr al-âdâb I, p. 4. 2) Ibn Ẓuhejra, Cron. Mekk. II, p. 328 penult.

3) Beiträge zur Literaturgeschichte der Shîʿa p. 27.

4) Bündel. Aehnliche Titel liebten die Collectaneenmacher ihren Sammlungen zu geben. Bahâ’ al-dîn nennt eines seiner Bücher „Futtersack“ (michlât).

5) Al-Maḳḳarî I, p. 640. Eine Collectaneenarbeit dieser Art von geradezu fabelhaftem Umfange erwähnt Ṭâsh köprüzade in seiner osmanischen Gelehrtengeschichte Al-Shaḳâ’iḳ al-Noʿmânijja (Hschr. der kais. Hofbibl. Wien, H. O. nr. 122) I, fol. 105ᵃ. Der Verf. ist Mewlânâ Muʾajjad zâde, Anfang des X. Jahrhunderts.

6) Al-Masʿûdî beschuldigt den Ibn Ḳutejba, den Inhalt des Werkes Al-achbâr al-ṭiwâl (ed. Guirgass) sich angeeignet und als sein eigenes Werk ausgegeben zu haben. Ḥ. Ch. II, p. 105.

7) Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern III (1873) p. 29 ff.

al-Athîr den historischen Commentar des Ibn Badrûn einfach ab und eignet sich das Werk ohne viel Scrupel zu, ohne den wirklichen Verfasser auch nur anzudeuten.[1] Ohne sich viel zu bedenken, plagirte im VIII. Jahrhundert ʿOmar b. al-Mulaḳḳin, von dem ein Biograph meldet, dass der grösste Theil seiner 300 Werke Diebstahl aus den Werken anderer Autoren sei.[2] Dass der berühmte Al-Maḳrîzî in dieser Beziehung nicht viel Scrupel hatte, erfahren wir mit Bezug auf sein grosses historisches Werk aus der Biographie des Sachâwî, der ihn beschuldigt, sich das Werk eines Vorgängers (Al-Auḥadî) einfach angeeignet zu haben,[3] und diese Beschuldigung gewinnt an Glaubwürdigkeit, wenn wir wissen, dass derselbe Al-Maḳrîzî auch den Ibn Ḥazm wörtlich abgeschrieben hat, ohne ihn auch nur einmal zu nennen.[4]

Auch die Traditionswissenschaft hatte mit ihren ersten Klassikern ihre Blüthezeit zurückgelegt. Mit dem Abschluss jener Literatur, die wir soeben als die kanonische dargestellt haben, beginnt schrankenloses Compiliren um sich zu greifen. Zwar konnte die Ḥadîthliteratur ihrer Natur und Anlage nach auch in ihrer klassischen Epoche im Grunde genommen nichts anderes als die Frucht compilirender, zusammentragender Thätigkeit sein. Aber es ist aus dem Bisherigen ersichtlich gewesen, dass sich die Selbständigkeit der klassischen Sammler in der Bethätigung selbständiger Gesichtspunkte der Sammelthätigkeit und in kritischer Abwägung, theils auch in praktischer Verwerthung und Bearbeitung des Gesammelten offenbart, und um so mehr hervortritt, als wir den Anfängen dieser Literatur näher kommen. Schon in den jüngeren Theilen der „sechs Bücher" begegnen wir dem Verfalle der literarischen Kraft, welche fortan seit dem V. Jahrhundert vollends in compilatorischen Uebungen versumpft.[5]

Dies eine muss aber hervorgehoben werden, dass auch die späteren literarischen Vertreter der Traditionswissenschaft mit ihren Compilationen bestimmte Zwecke verfolgen und dieselben mit der Absicht anlegten, dem

---

1) Dozy, Commentaire historique sur le poème d'Ibn Abdoun, Einleitung p. 31.

2) Al-Sachâwî (Hschr. der kais. Hofbibl. Wien, Mixt. nr. 133, fol. 117ᵃ.

3) Quatremère, Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte I, p. XII.

4) Ẓâhiriten p. 202.

5) Das letzte der originellen Ḥadîthwerke, welches auch späterhin — wenn auch nicht gar zu häufig — Gegenstand des Studiums und der Bearbeitung gebildet hat, ist das Ṣaḥîḥ des Ibn Ḥibbân (st. 354), wegen seiner gekünstelten, detaillirenden Disposition unter dem Namen Al-taḳâsîm wal-anwâʿ bekannt; eine von Ibn Ḥaǧar glossirte Handschrift einer spätern Bearbeitung dieses Werkes ist im British Museum vorhanden, Katalog p. 709ᵇ nr. 1570, ein Fragment bei Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 106 nr. 1268 (vgl. p. 123ᵃ oben). Im Asânîd al-muḥaddithîn findet man eine nähere Beschreibung der Disposition dieses Ḥadîth-werkes.

Studium des Ḥadîth durch praktische Momente nützlich zu werden. Diesen Zweck streben sie nach mehreren Richtungen an. Erstens verfolgen sie die Tendenz, die kanonischen Werke zusammenzuarbeiten, und zwar entweder nur die beiden Ṣaḥîḥe (Ǵamᶜ bejn al-ṣaḥîḥejn), wie z. B. die beiden andalusischen Theologen Al-Ḥumejdî aus Majorca (st. 488) und Ibn al-Charrâṭ aus Sevilla (st. 582),[1] oder sie erstrecken dies Werk der Zusammenarbeitung auf das ganze Gebiet der sechs kanonischen Bücher, zu welchen hin und wieder noch das eine oder das andere angesehene Werk (Musnad Aḥmed oder Al-Dârimî) hinzukommt. Je weiter die Entwickelung der Literatur vorwärtsschreitet, auf desto grössere Materialien werden diese Compilationen ausgedehnt. Im VIII. Jahrhundert legt ᶜAlâ al-dîn al-Shejchî aus Baġdâd (st. 741) ausser den sechs Büchern noch das Musnad Aḥmed, Al-Muwaṭṭaʾ und Al-Dâraḳuṭnî seiner Sammelarbeit (Maḳbûl al-manḳûl) zu Grunde[2] und im IX. Jahrhundert dehnt Al-Sujûṭî dies Gebiet noch weiter aus, indem er in seinem „Ǵamᶜ al-ġawâmîᶜ“ eine Compilation aller vorhandenen Sammlungen unter neue Gesichtspunkte bringt.[3] Durch das Erfinden neuer, wenn auch ganz nebensächlicher Eintheilungsmomente pflegte der grosse Compilator seinen Werken den Reiz der Neuheit zu verleihen. Mit einem gewissen kritischen System ist Abû Muḥammed al-Ḥusejn b. Masᶜûd al-Baġawî (st. ca. 510) in seinem Maṣâbîḥ al-sunna vorgegangen. Er liefert eine aus sieben Grundwerken compilirte Sammlung, deren Materialien er nach einem festen Principe schichtet, insofern er innerhalb jeden Kapitels die aus den beiden Ṣaḥîḥen compilirten Stellen als ṣaḥîḥ, d. i. völlig gesunde Ḥadîthe, voraussendend, denselben dann eine Reihe von ḥasan, d. h. „schönen“ — so nennt er die aus den Sunanwerken übernommenen Ḥadîthe — folgen lässt, um dann hin und wieder noch als ġarîb (seltsame) oder gar als ḍaᶜîf ganz unsichere Traditionen anzuschliessen. In diesem Schichtungswerk war ihm Al-Tirmiḏî vorausgegangen, welcher zu allererst die „schönen“ Ḥadîthe unterschied.[4] Bei Al-Baġawî sind jedoch die verschieden qualificirten Aussprüche nach dem Grade der Beglaubigung übersichtlich geordnet und demzufolge hat sich auch dies Werk, namentlich in seiner durch Walî al-dîn al-Tabrîzi im VIII. Jahrhundert veranstalteten Bearbeitung (Mishkât al-maṣâbîḥ), seiner umfassenden Fülle und praktischen

1) vgl. Kairoer Katalog I, p. 214. British Museum nr. 1563 p. 705ᵃ.

2) Kairoer Katalog I, p. 316.

3) Ḥ. Ch. II, p. 614, vgl. über die beiden grossen Sammelwerke des S. („Ǵamᶜ al-ġawâmîᶜ“ und „Al-Ǵâmiᶜ al-ṣaġîr“) Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 155 nr. 1351, p. 157 nr. 1353.

4) oben p. 252. Was in seiner Vorlage als ġarîb bezeichnet ist, das hat Baġ. als solches aufgenommen, z. B. die Vogeltradition (oben p. 116), II, p. 900, 1.

Brauchbarkeit wegen bis in die allerneueste Zeit bei dem muhammedanischen Volke einer überaus günstigen Aufnahme und Verbreitung erfreut. Es ersetzt dem muhammedanischen Manne, namentlich dem Halbgelehrten, alle übrigen älteren Sammlungen, aus denen es selbst zusammengetragen ist, vermeidet allen lästigen Isnâd-pomp und ist — wie der Verfasser selbst in seiner Vorrede eingesteht — nicht so sehr auf gelehrte Pedantrie angelegt, als für die Erbauung berechnet. „Ich habe diese Ḥadîthe gesammelt für diejenigen, welche sich dem Gottesdienst hingeben, damit ihnen dies Werk neben dem Gottesbuche einen Antheil an den Sunan verleihe und ihnen zur Unterstützung diene in ihrer Absicht, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen." Obwohl ein jedes gesetzliches Kapitel des Ḥadîth vertreten ist, bemerkt man doch leicht das Ueberwiegen der ethischen und erbaulichen Theile.

Ein zweites Motiv, welches bei den späteren Sammlern vorherrscht, ist das Bestreben, ihre Zusammenstellungen auf einen bestimmten, inhaltlich abgegrenzten Kreis der in den Traditionsbüchern gesammelten Aḥadîth zu beschränken. Vom Gesichtspunkte des ethischen Verhaltens werden die Ḥadîthe in Werken unter dem Titel Al-targîb wal-tarhîb gesammelt, wie deren eines der nisâbûrische Theologe Al-Bejhaḳî (st. 458), oder später Zakî al-dîn al-Mundirî (st. 656), ohne sich darin ausschliesslich auf moralische Sätze zu beschränken, anlegte;[1] andere legen Gewicht auf die gesetzlichen Traditionen. Der berühmte Ibn Tejmija (st. 652) hob die Aḥadîth al-aḥkâm aus den sechs Büchern und dem Musnad Aḥmed heraus,[2] und darin waren ihm der Andalusier Ibn al-Charrâṭ al-Azdî (vgl. oben p. 262) und sein ḥanbalitischer Gesinnungsgenosse Al-Ǵammâʿîlî (p. 263) vorangegangen.[3]

Als drittes Motiv wäre das rein formale Streben zu erwähnen, die wichtigsten Ḥadîthe in ein leicht zugängliches Compendium derart zusammenzufassen, dass ein jeder Ausspruch leicht aufzufinden sei. Dies Streben führte, wie es scheint vom V. Jahrhundert an, zur alphabetischen Anordnung der Aussprüche,[4] ob nun nach den Namen der Gewährsmänner oder nach den Anfangsworten des Ausspruches selbst.[5] Damit sind aber die verschiedenen Gesichtspunkte bei weitem nicht erschöpft, unter welchen die Traditionsgelehrten der späteren muhammedanischen Generationen an die

---

1) Hschr. des Brit. Museum p. 720ᵃ. Ahlwardt II, p. 141 nr. 1328 ff., vgl. das Sammelwerk des Nawawî ibid. p. 145 nr. 1334. 2) vgl. oben p. 263.

3) Kairoer Katalog I, p. 249. 254. 261. 318. Ahlwardt II, p. 126 nr. 1304 ff.

4) z. B. der Cod. Warner nr. 355 der Leid. Biblioth., Katalog IV, p. 65—74. Die Hschr. nr. 1575 des British Museum, Katalog p. 713ᵃ, Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 111 nr. 1278, p. 123 nr. 1298. Solche Werke sind auch die in Brill's Catalogue périodique nr. 345. 450 aufgeführten.

5) Auch Al-Sujûṭî befolgte die alphabetische Anordnung.

wiederholte Durcharbeitung der grossen Ḥadîthmaterialien gingen. Manche dieser neuen Sammlungen hatten, wie dies zum Theil auch von den bisher erwähnten Compilationen gilt, die allgemeine Tendenz, das Gebiet der Traditionen zu erweitern und Aussprüche, welche in früheren Zeiten von einer strengern Traditionsschule als unecht oder nicht genügend beglaubigt verworfen wurden, für die Religionsquellen zu revindiciren. Am wenigsten hat man in dieser Richtung auf dem gesetzlichen Gebiete Erweiterungen vornehmen können; am weitherzigsten ging man, hierin alten Anschauungen folgend,[1] auf dem Gebiete der paränetischen und legendarischen Traditionen vor. Da hat man beträchtliche Massen eingeschmuggelt, die in den Zeiten der sechs Bücher verworfen wurden oder zum Theil noch gar nicht vorhanden waren. Es schwand der Sinn für die Ausmerzung von handgreiflichen Fälschungen früherer und späterer Zeiten, und strengere Eiferer, wie Al-Chaṭîb al-Baġdâdî (st. 463) und der eifrigste Verfolger der Unterschiebungen, Ibn al-Ǵauzî (st. 597), der eine grosse Reihe von Büchern über Mauḍû'ât und Mudallisîn verfasste, waren Prediger in der Wüste. Eine ganze Reihe von Gegenschriften[2] sollte die castigirenden Bestrebungen des unnachsichtigen Ibn al-Ǵauzî abzuschwächen berufen sein, und das Publicum war sehr empfänglich für die Rettung jeder Art von verpönten Ḥadîthen, die nun wieder zu Ehren kommen sollten.

Die Gesinnung der frommen Muhammedaner dieser Zeiten in Bezug auf die Verwerfung von Traditionen wird aus einigen Zeichen ersichtlich. Im IV. Jahrhundert verfasste 'Abd al-Raḥmân b. Idrîs al-Râzî (st. 327) sein Werk Al-ǵarḥ wal-ta'dîl, welches sich mit der Abwägung der kritischen Einwendungen gegen verdächtige Traditionsautoritäten und Traditionsaussprüche beschäftigt. Dasselbe ist in der Kairoer Bibliothek in sechs Bänden, sowie in einzelnen unvollständigen Exemplaren vorhanden.[3] Einst trat ein frommer Genosse in das Auditorium des Verfassers, als er eben mit dem Vortrag seines Werkes beschäftigt war. „Was liest du hier vor?" so fragte der Gast, Jûsuf b. al-Ḥusejn al-Râzî, den vortragenden Lehrer. „Es hat den Titel: 'Al-ǵarḥ wal-ta'dîl' antwortete dieser. „Und was bedeutet dieser Titel?" „Ich untersuche", antwortete der Verfasser, „die Umstände der Gelehrten, wer von ihnen als glaubwürdig gelten kann und wer nicht". „Schämst du dich nicht vor Allâh — so erwidert nun Jûsuf — dass du Leute, welche seit hundert und zweihundert Jahren ins Paradies aufgenommen sind, nun verläumdest?" Da weinte 'Abd al-Raḥmân und sagte: „O, Abû Ja'ḳûb, hätte diese Rede mein Ohr berührt, bevor ich an die Abfassung

1) s. oben p. 153 ff.

2) vgl. Ḥ. Ch. VI, p. 264 über die Streitschriften gegen die Kritik des Ibn al-Ǵauzî.

3) Kairoer Katalog I, p. 124.

ging, fürwahr, ich hätte es nimmer geschrieben". Das Buch entfiel seiner Hand und er gerieth in solche Bewegung und Aufregung, dass er die Vorlesung nicht fortsetzen konnte.[1] So fühlten sich selbst kritische Köpfe in Augenblicken, da sie die Pietät für den Bestand des Ueberlieferten überwältigte. Diese Nachricht bietet uns die actuelle Illustration zu dem Berichte Al-Tirmiḏî's, dass es Leute gebe, welche die kritische Abwägung der Glaubwürdigkeit der Riǵâl tadeln.[2]

Unter solchen Gesichtspunkten gingen die späteren Traditionsgelehrten an die Restitution dessen, was die frühere strengere Forschung aus dem Materiale der Tradition hinauscastigirt hatte. Dies Bestreben wurde bald nach der allgemeinen Verbreitung der Ṣaḥîḥe bethätigt. Al-Ḥâkim aus Nîsabûr (st. 405), „der grosse Ḥâfiẓ, der Imâm der Traditionsvermittler" — so nennt ihn Al-Ḏahabî — verfasste ein Mustadrak ʿalâ al-ṣaḥîḥejn; in diesem Werke wollte er das Recht verschiedener Traditionen den beiden Ṣaḥîḥen gegenüber vertheidigen, namentlich den Nachweis führen, dass die beiden Schejche viele Ḥadîthe, die nach ihren eigenen Shurûṭ als vollgültig betrachtet werden müssten, ungerechterweise unterdrückten. Er stärkte sich mit Zemzemwasser, um durch die Segnung dieses heiligen Trankes in seiner frommen Absicht gekräftigt zu werden.[3] Welcher Art nun die Traditionen sind, die er als ungerechterweise verstossene wieder in Schutz nimmt, können folgende Beispiele zeigen. Da finden wir die alberne Fabel von der Begegnung des Propheten Iljâs (der als dreihundert ḏirâʿ hoch geschildert wird) mit Muhammed und seinem Genossen Anas b. Mâlik; der alttestamentliche Gottesmann umarmt den Propheten des Islam, unterredet sich mit ihm und sie geniessen ein gemeinsames Mahl an einem Tisch, der sich für sie vom Himmel herablässt. Nach dieser Begegnung entschwindet Elias auf einer Wolke gen Himmel. Al-Ḥâkim setzt dieser Mittheilung die Bemerkung hinzu, dass dieselbe „ṣaḥîḥ" sei, d. h. den Stempel unleugbarer Echtheit an sich trage.

---

1) Abû-l-Maḥâsin II, p. 286.

2) Al-Tirmiḏî II, p. 332 unten.

3) Ṭab. Ḥuff. XIII, nr. 32. Dem Glauben an die heilsame Wirkung des Zemzemwassers für gelehrte Unternehmungen begegnen wir in den Biographien öfters. Der in dieser Studie oft erwähnte Chaṭîb Baġdâdî trank vom weihevollen Wasser mit der Intention, des Segens theilhaftig zu werden, dass er neben dem heil. Bishr al-ḥâfî begraben werde, ferner, dass sein Geschichtswerk in der Moschee von Baġdâd vorgetragen werde und er selbst in der Manṣûr-moschee Vorträge halten könne (Ibn al-Mulaḳḳin, Leid. Hschr. Warner nr. 532 fol. 36ᵃ). Der bekannte Vielschreiber Ibn Ḥaǵar trank es zu dem Zwecke, dass er eben so gelehrt werde, wie Al-Ḏahabî (Ṭab. Ḥuff. XXIV, nr. 12). Abû Bekr ibn al-ʿArabî hat über den Erfolg dieses Zemzemtrankes eine bezeichnende Mittheilung Al-Maḳḳarî I, p. 487. Tinte mit Zemzemwasser, Ibn Bashkuwâl p. 501 nr. 111.

Es gereicht der Freisinnigkeit der muhammedanischen Gelehrten zur Ehre, dass die Verbreitung einer Legende, die für ihre Echtheit eine Autorität, wie die des Ḥâkim aus Nîsâbûr aufweist, von Shams al-dîn al-Ḏahabî (st. 748) entschieden zurückgewiesen wird. Dieser Ḏahabî hat im VIII. Jahrhundert die Pfade jener, die in früheren Zeiten die Ḍu'afâ', d. h. die unzuverlässigen Traditionsautoritäten, nachwiesen, betreten. Unter anderen verfasste er ein Buch unter dem Titel Al-mîzân fî-l-ḍu'afâ'.[1] In diesem Buche wagt er folgende Bemerkung gegen die eben berührte Fabel: „Hat sich denn Al-Ḥâkim nicht vor Allâh gescheut, indem er eine solche Nachricht mit dem Stempel der Echtheit versah?" Derselbe Gelehrte verfasste auch ein Compendium des Mustadrak mit widerlegenden Glossen zu demselben. Hier begleitet er die in Rede stehende Stelle mit folgenden Worten: „Fürwahr, dies ist unterschoben, möge Allâh hässlich machen den, der es erlogen hat; nie hätte ich geahnt und nicht hätte ich es für möglich gehalten, dass Al-Ḥâkim die Stufe der Unwissenheit erstiegen, um solches Zeug für echt zu erklären".[2] Unter den von den Ṣaḥîḥen ausgeschlossenen Traditionen, welche Al-Ḥâkim wieder herstellt, findet sich auch die Mahdîtradition, in welcher eine genaue Personalbeschreibung dieses Erlösers geliefert wird; der Verfasser des Mustadrak findet, dass das Isnâd dieses Ḥadîth dem Sharṭ des Muslim vollkommen entspreche.[3] Auch das Ḥadîth al-ṭejr (s. oben p. 116) hat Al-Ḥâkim in sein Mustadrak aufgenommen — shî'itische Neigungen waren ihm nicht fremd — und wie der orthodoxe Theologe darüber dachte, ersehen wir aus folgender Bemerkung desselben Ḏahabî: „Lange Zeit war ich der Meinung, dass Al-Ḥâkim nicht den Muth haben werde, die 'Vogeltradition' in sein Mustadrak aufzunehmen; als ich aber dies Buch studirte, da erfuhr ich wahrhaften Schrecken ob der in diesem Buche aufgehäuften apokryphen Traditionen".[4] — Ein anderes Specimen der Rettungsversuche des Ḥâkim bietet auch die Thatsache, dass er das den „Gelehrten von Medîna" — Mâlik b. Anas — preisende Ḥadîth,[5] als den Shurûṭ des Muslim völlig entsprechend, für die Ṣaḥîḥ-traditionen in Anspruch nahm.[6]

1) Ṭab. Ḥuff. XXI, nr. 9.
2) Beide Stellen bei Al-Damîrî (s. v. al-ḥût) I, p. 336 oben.
3) Bei Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 263, 10.
4) Al-Damîrî (s. v. al-nuḥâm) II, p. 400.
5) s. oben p. 150.
6) Al-Damîrî (s. v. al-maṭîja) II, p. 382.

Die Heiligenverehrung im Islam.

I.

Wie jedes aus einem geschichtlichen Entwickelungsverlauf hervorgegangene und durch mannigfache Berührungen beeinflusste Religionsgebilde, ist auch der Islam im Zeitalter seiner Reife nicht das reine Product der innern Ausbildung seines ureigenen Begriffes. Er stellt sich uns vielmehr als das gemeinsame Resultat mehrerer, vornehmlich aber zweier Factoren dar: zunächst der Fortbildung der ihm eigenthümlichen, grundlegenden Begriffe, sodann aber der Einwirkung von vorgefundenen alten Vorstellungen, die er zwar äusserlich siegreich bekämpft und verdrängt, aber in Wahrheit unwillkürlich umgebildet und seinem eigenen Wesen assimilirt hat.

Im Laufe dieses Entwickelungsprocesses hat auch der Islam unter dem bestimmenden Einfluss der ererbten Triebe der Bekenner auf vielen Gebieten jene Linie verlassen müssen, die ihm für seinen Glaubensinhalt und für seine praktische Bethätigung am Beginne seiner Laufbahn vorgezeichnet war. Auf keinem andern Gebiete hat sich die ursprüngliche Lehre des Islam dem Bedürfniss der Bekenner, welche nur zum geringsten Theile sich aus Arabern zusammensetzten, in so grossem Maasse sich untergeordnet, als auf dem, welches den Gegenstand der folgenden Abhandlung bildet: auf dem Gebiete der Heiligenverehrung.

Eine starre Scheidewand trennt im alten Islâm die unendliche, unnahbare Gottheit vom schwachen, endlichen Menschengeschlecht. Die hilflose Creatur hat sehnend emporzublicken in die grenzenlose Höhe, zum Reiche des Unendlichen und des Schicksals, das ihr unerreichbar ist. Keine menschliche Vollkommenheit hat Antheil an dem Reiche der unendlichen Vollkommenheit; keine übernatürliche Gabe des einzelnen bevorzugten Menschen vermittelt zwischen den beiden Bereichen, welche nur das Verhältniss der Ursächlichkeit und der Abhängigkeit mit einander verbindet. Es giebt keine Creatur, welche, wenn auch nur in endlichem und bedingtem Maasse, Theil haben könnte an der Machtfülle, welche der Gottheit eigen ist; kein Geschöpf, welches wegen der vollkommenen Eigenschaften, die es auszeichnen, eines Abglanzes der Verehrung würdig wäre, die dem Göttlichen zugewendet wird; es ist kein Cultus denkbar, der etwas Anderes zum Gegenstande habe,

keine Anrufung um Hülfe, keine Zuflucht im Unglücke, als die, welche sich an Allâh wendet. Selbst der vollkommenste Mensch, den Gott auserwählt, um die ganze Menschheit zu belehren, ist so schwach und so hinfällig wie die übrigen Menschen, er ist sterblich wie sie, voller Leidenschaft wie sie; er kann den Gang der Natur nicht beeinflussen, er übt kein Wunder und weiss nichts Geheimes, — denn nur Gott vermag dies — und nur das Gotteswort, das aus seinem Munde tönt, ist von unerreichbarer Vollkommenheit. Er selbst ist bloss „der erste, der den Islam bekannte" (Sure 6: 14), „ein schönes Vorbild für alle, welche ihr Vertrauen in Gott setzen", „eine leuchtende Fackel" für sie (Sure 33: 21. 45); auch den Titel eines „Vaters der Rechtgläubigen" lehnt er ab, er ist der Gesandte Gottes und Schluss der Propheten (ibid. v. 40). Er kennt nicht das Verborgene; er selbst verkündet dies denen, die er für seine Bewunderung gewinnen will: „Wüsste ich das Verborgene, so würde ich mir viel vom Guten aneignen und Böses würde mich nicht berühren" (Sure 7: 188, vgl. 6: 50). Gott offenbart auch ihm die geheimen Dinge der Zukunft nicht; er weist solche Kenntnisse entschieden zurück. „Sie werden dich fragen — sagt er — für wann die Ankunft der Stunde" (des Gerichtes) festgesetzt ist; sage ihnen: „Die Kenntniss davon ist Gott verbehalten.... Sie fragen dich darüber, als hättest du Kenntniss davon. Sage ihnen, die Kenntniss davon ist bei Gott" (Sure 7: 185—186).[1] Nur Gott gebührt der Titel eines „Wissers des Verborgenen und Gegenwärtigen" (ʿâlim al-ġejb wal-shahâda). Auf die Forderung, Wunder zu üben, hat Muhammed nur eine Antwort: „Gelobt ist mein Gott! Bin ich denn etwas anderes, als ein Fleischlicher, ein Gesandter" (Sure 17: 95. 96), eine Bezeichnung, die im Koran des öftern wiederkehrt. Dieselbe Auffassung vom Amte Muhammeds und seinem Verhältniss zu anderen Menschen ist auch in den ältesten Documenten der muhammedanischen Gemeinde, im alten Ḥadîth ausgeprägt. Dass der Stifter des Islam vor anderen Propheten nicht ausgezeichnet werden will, wird oft wiederholt;[2] die Chaṣâ'iṣ al-nabî in ihrer ältern Fassung[3] haben nicht besondere Wundergaben des Propheten zum Gegenstande, sondern Momente des gesellschaftlichen und religiösen Lebens, in Bezug auf welche gewisse Beschränkungen für ihn aufgehoben werden, oder sie betreffen Gnaden, die ihm Gott vor allen andern Menschen erwiesen. Seine persön-

1) Ob wohl hier der Einfluss von Matth. 24: 36 vorauszusetzen ist?

2) B. Tafsîr nr. 91. 97 u. a. m.

3) B. Ṣalât nr. 56 fünf chaṣâ'iṣ, vgl. oben p. 20; später hat man dies Gebiet ausgedehnt und namentlich haben die Shî'iten darauf viel Gewicht gelegt, vgl. Querry, Droit musulman; recueil de lois concernant les Musulmans shyites (Paris 1871—72) I. p. 644.

liche Fähigkeit betreffen nur zwei Momente: dass er im Unterschiede von anderen Propheten nicht zu einer bestimmten Nation, sondern an die ganze Menschheit gesendet wurde, und dass nur er allein Fürsprecher für seine Gläubigen bei Gott sein könne.[1] Ausdrücklich lässt man ihn dagegen Widerspruch erheben, dass sein persönlicher Charakter so dargestellt werde, wie es die Christen mit der Person Jesu thun.[2] „Preiset mich nicht, wie Jesu, der Sohn der Marjam, gepriesen wurde; saget: „der Diener Gottes und sein Gesandter", dieser Satz soll ursprünglich im Koran gestanden haben, aber später weggelassen worden sein.[3] Den Anspruch, geheime Dinge zu kennen, lässt man ihn in vielen traditionellen Lehren ebenso entschieden zurückweisen, wie er dies im Koran ausgesprochen hatte,[4] und in demselben Sinne lässt man die ʿÂ'isha sprechen: „Drei Dinge sind: wer dieselben behauptet, der hat mit Bezug auf Gott eine schwere Lüge behauptet; wer da wähnt (zaʿama, vgl. oben p. 51), dass Muhammed seinen Gott gesehen habe; . . . wer da wähnt, dass Muhammed etwas geheim gehalten habe, von dem, was Gott ihm geoffenbart (vgl. oben p. 118) . . . und wer da wähnt, dass Muhammed wisse, was morgen sich ereignen werde".[5] Selbst in seiner Eigenschaft als Richter lässt man Muhammed jeden Anspruch auf tiefere Erleuchtung und Einsicht ablehnen; er ist subjectiven Täuschungen in der Beurtheilung der Argumente der Parteien ebenso ausgesetzt, wie jeder andere menschliche Richter.[6] Bekannt ist die typische Art, wie man ihn die Herausforderung, Wunder zu verrichten, die Ordnung der Natur zu verändern, Todte heraufzubeschwören mit dem Hinweis darauf zurückweisen lässt, dass alles dies nicht seine Mission sei.[7]

Die Dogmatik des Islam erhielt da einen willkommenen Gedanken;[8] sie unterliess es nicht, denselben in ihrer Weise scholastisch zu bearbeiten. Die Thatsache der Erwählung zum Propheten — so ist sie im Stande, in Uebereinstimmung mit der ältesten Kundgebung des muhammedanischen Prophetenthums zu lehren — sei nicht eine Folge der Vollkommenheiten des betreffenden Individuums; diese Vollkommenheiten können auch nicht durch geistige Bemühung angeeignet werden, sondern die Berufung des Propheten

---

1) Mit besonderer Bezugnahme auf Sure 2: 256. 17: 81.

2) B. Muḥârabûn nr. 17.

3) Wird jedoch in der gewöhnlichen Liste solcher Stellen (vgl. Nöldeke, Geschichte des Korans p. 174 ff.) nicht angeführt.

4) B. Tafsîr nr. 83 zu Sure 5: 101.

5) Al-Tirmiḏî II, p. 179.

6) B. Aḥkâm nr. 20. 29, vgl. Maẓâlim nr. 16.

7) Ibn Hishâm p. 189, 5.

8) vgl. Al-Ġazâlî, Al-munḳiḏ min al-ḍalâl, Journ. asiat. 1877, I, p. 47.

sei lediglich ein Willküract Gottes, der sich jenem zuwendet, den Gott ausersieht, mag nun ein solches Individuum noch so wenig persönliche Vorbereitung für diesen erhabenen Beruf inne haben.[1] Der Prophet ist nicht vollkommener als andere Menschen, er ist eben nur menschlich wie sie; nur die willkürliche Gnade Gottes hat den Unwürdigen zum Dolmetsch seines Willens erwählt. Ihn an die Grenze des Göttlichen und Uebernatürlichen heranreichen, an letzteres streifen zu lassen, wäre Shirk „Zugesellung" — dies ist der technische Ausdruck, dem man im Islam, zum mindesten theoretisch, ein überaus weites Gebiet zugewiesen hat.[2] — Leute, welche den monotheistischen Gedanken des Islam mit allen Consequenzen desselben in ihrer Seele nährten und verarbeiteten, haben dieser Idee die weitgehendeste Ausdehnung gegeben. Im V. Jahrhundert des Islam, in welchem die Heiligenverehrung mit allen ihren Ausschweifungen das Gebiet des Islam beherrschte, lebte ein muhammedanischer Mystiker, Namens Samnûn, mit dem Beinamen Al-muḥibb „der Liebende", d. i. der in die Liebe Allâh's Versunkene. Samnûn versah einmal das Amt des Gebetrufers (mu'addin) und als er zu dieser Stelle seines Textes gelangte: „Ich bekenne, dass es keine Gottheit giebt ausser Allâh; ich bekenne, dass Muhammed der Gesandte Allâh's ist" — von welcher Zusammenstellung man in der That sagte, dass darin Gott „den Namen des Propheten mit dem seinigen verbunden habe"[3] — da sprach er die Worte: O Gott, hättest du nicht selbst die Recitirung dieser Worte anbefohlen, so würde ich deinen Namen mit dem Muhammeds nicht in einem Athemzuge nennen.[4] Solche Aeusserungen des exclusiven monotheistischen Gewissens giebt es auch aus Kreisen, welche von den pantheistischen Trieben der Mystik weit entfernt sind; an einem andern Orte sind deren mehrere zusammengetragen worden.[5]

---

1) Al-mawâḳif ed. Soerensen p. 170.

2) vgl. ZDMG. XLI, p. 69. In den Lehren des Ḥadîth wird jede Art von Aberglauben, der Glaube an Omina, das Tragen von Amuletten, die Anwendung von Zaubersprüchen als „Shirk" dargestellt. Abû Dâwûd II, p. 100. 103, vgl. Al-Tirmiḏî I, p. 304. II, p. 83. Al-Damîrî (s. v. al-liḳḥa) II, p. 374. Auch Heuchelei (rijâ') wird als Shirk qualificirt, Taḥḏîb p. 504; an einer andern Stelle wird dieselbe das „kleinere Shirk" (al-sh. al-aṣġar) genannt, Al-'Iḳd III, p. 369, vgl. Ibn Mâġa p. 296 inna jasîra-l-rijâ'i shirk. Man lässt bereits den Loḳmân in seiner Waṣijja an seinen Sohn diesen vor dem Shirk warnen, Al-Tirmiḏî II, p. 179.

3) Chizânat al-adab I, p. 109, 24. Ḥassân b. Thâbit: waḏamma-l-ilâhu-sma-l-nabijji ilâ-smihi * iḏâ ḳâla fî-l-chamsi-l-mu'aḏḏinu ashhadu.

4) Al-Biḳâ'î fol. 15a.

5) Im Aufsatze: Le monothéisme dans la vie religieuse des musulmans, Rev. de l'hist. relig. XVI (1887), p. 157 ff. Zu den dort angeführten Beispielen für die Vermeidung des Wortes Allâh in zusammengesetzten Eigennamen kann noch

Es ist nun sehr leicht begreiflich, dass den Muhammed nicht nur eine grossartig angelegte Gottesauffassung auf diese Verkleinerung seiner eigenen Begabung führte. Der kluge Mann konnte ja damit auch am leichtesten der Gefahr aus dem Wege gehen, durch verfehlte Wunderproben sein Prestige aufs Spiel zu setzen. Mit dem ihm eigenthümlichen Mangel an Consequenz, der sich auf diesem Gebiete bei seiner Anerkennung der älteren Prophetengeschichten bemerkbar macht, hatte er denn auf Schritt und Tritt die Wundergabe der alten Propheten mit seiner Lehre in Einklang zu bringen und dieselben zuweilen auf eine weit höhere Stufe zu erheben, als er für sich selbst in Anspruch nahm (namentlich Jesus 3: 43 ff. 5: 109—110).

Dass es innerhalb des ursprünglichen Islam keinen Raum giebt für jene Heiligenverehrung, die sich im spätern Islam in so grossem Umfange entwickelt hat, bedarf nach alledem keiner besondern Erläuterung. Polemisirt ja der Koran auch in directer Weise gegen die Heiligenverehrung in anderen Confessionen, welche ihre Aḥbâr und Ruhbân als göttliche Herren (arbâb) betrachten (Sure 9: 31). Heilige Männer und Frauen, die sich durch ihr Bestreben, den Gütern der Welt zu entsagen, dem Willen Gottes zu leben, für ihn ihr Leben gerne als Märtyrer zu opfern, über den gemeinen Haufen erheben und dadurch Gegenstand der Bewunderung und Nachstrebung bilden, könnten von diesem Standpunkte aus wohl anerkannt werden; der Koran selbst erwähnt ihrer und bevorzugt sie vor allen anderen Menschen. Sie haben die ersten Stellen im Paradiese und überirdische Wonnen warten ihrer dort. Aber mächtiger als andere Menschen sind sie während ihres Erdenlebens nicht und auch nach ihrem Tode können sie an Gottes Statt nicht wirksam sein und auf übermenschliche Ehre keinen Anspruch machen. Sie sind nichts anderes als gestorbene Menschen, die ihren Lohn von Gott erhalten, „weil er an ihnen und sie an ihm Gefallen gefunden". Aber sie erwirken die Glückseligkeit nur für sich selbst durch die Barmherzigkeit Allâh's; den Ueberlebenden können sie nichts bieten, nichts gewähren; wie alles andere ausser Gott können auch sie „nichts nützen und nichts schaden".

Eine gewaltige Kluft besteht zwischen dieser Auffassung des alten Islam und jener Stellung, welche bald nach der Ausbreitung der neuen Religion die Heiligenverehrung und -anrufung allenthalben einnimmt. Auch innerhalb des Islam suchten die Bekenner vermittels der Conception von Heiligen vermittelnde Instanzen zu schaffen zwischen sich selbst und der einen allgewaltigen Gottheit, dem Bedürfnisse zu genügen, welchem die

---

erwähnt werden 'Abdân (= 'Abdallâh), Abû-l-Maḥâsin II, p. 204. Erwähnenswerth sind jedoch aus dem II. Jahrhundert die Eigennamen Lillâh und Billâh (so heissen die beiden Töchter des Dichters Abû-l-'Atâhijja) Ag. III, p. 170, 4.

Götter und Herren ihrer alten, nunmehr durch den Islam besiegten Traditionen dienten. Auch hier gilt, was Karl Hase von dem Heiligendienst im allgemeinen bemerkt, dass er „innerhalb einer monotheistischen Religion ein polytheistisches Bedürfniss erfüllt, den ungeheuren Abstand zwischen dem Menschen und der Gottheit auszufüllen und dass er noch auf dem Boden der alten Götterwelt entstanden ist".[1]

Die Möglichkeit der Ausstattung von Menschen mit übernatürlichen, an der göttlichen Machtfülle theilhabenden Eigenschaften war jedoch erst durch die völlige Umwandlung der im Islam gelehrten Auffassung vom Propheten gegeben. Neben einem Propheten, wie sich Muhammed bei seinen Landsleuten einführte, wäre die Herausbildung der Vorstellung von übernatürlich begabten Menschen nicht möglich gewesen. Musste ja der Prophet immer noch höher stehen, als der ganze Hofstaat von Aulijâ', dessen Oberhaupt zu sein er ja im Rahmen des Heiligencultus berufen war! Und in der That war die Geistesrichtung der Leute, die sich dem Islam zuwandten, der Ausdehnung des Attributs übernatürlicher Kraft und Fähigkeit auf auserwählte Menschen günstig. Schon die arabischen Zeitgenossen des Propheten, Freunde ebenso wie Feinde, hatten kein Verständniss für einen Gottgesandten, der es den Menschen an übernatürlicher Macht und geheimen Kenntnissen nicht zuvorthun sollte. „Was ist's — so sagten sie — mit diesem Gesandten? Er isst Speisen, wandelt auf den Strassen! Möchte doch ein Engel mit ihm sein, mit welchem er ein Moralprediger wäre, oder würde ihm ein (geheimer) Schatz zugeworfen, oder besässe er einen (Wunder-)Garten, von dessen Ertrag er genösse" (25: 8. 9). Sie mögen ihm nicht glauben, bis dass er aus der Erde Quellen hervorsprudeln oder den Himmel sich verfinstern liesse, ein goldenes Haus besässe, vor ihren Augen ein Buch vom Himmel erhielte. „Behüte Gott — so setzt er allem dem entgegen —, bin ich denn etwas anderes als ein Fleischlicher, ein Gesandter?" Es hat die Menschen zurückgehalten, zu glauben, nachdem ihnen die rechte Leitung gekommen war, dass sie sagten: Hat Gott einen Fleischlichen als Gesandten geschickt? (17: 92—96).

Ebenso wie seine Feinde von ihm übernatürliche Wirkungen, Wunderthaten, transcendentales Wissen fordern (2: 112, 6: 109. 124, 7: 187—88, 10: 21, 13: 8. 27, 20: 133, 21: 5, 29: 49 u. a. m.),[2] so eignen ihm seine

1) Handbuch der protestantischen Polemik, 1. Ausgabe p 326.

2) Entsprechend dem Vorgange Muhammeds, die Widersacher der alten Propheten dieselben Einwendungen vorbringen zu lassen, welche die Kurejshiten ihm selbst entgegenstellten (vgl. Th. I, p. 10), wird dies Argument auch den Gegnern des Moses in den Mund gelegt, 9: 129. Solche Stellen sind, freilich recht oberflächlich und mangelhaft gesammelt in dem polemischen Buche des Abbé F. Bourgade: La clef du Coran (Paris 1852) p. 26—40.

Freunde, ungeachtet seiner unverdrossenen Zurückweisung solcher Begabung, die Kenntniss verborgener Dinge zu.

„Ich weiss das Wissen des Heute und des Gestern, aber ich bin blind für das Wissen dessen, was morgen geschehen wird" —

dies konnte man von einem gewöhnlichen Dichter[1] recht gerne glauben; vom Propheten mochte man solche Beschränktheit nicht voraussetzen. Wie sollte denn der Prophet nicht mindestens mit den Gaben ausgerüstet sein, deren sich Weise, Wahrsager und Kâhine[2] unter den heidnischen Arabern seiner Zeit rühmen konnten?[3] Sein eigener Protest nützte ihm wenig. Die Araber, die seiner Sache ergeben waren, verbanden mit seiner Anerkennung den Glauben an höhere Fähigkeit. Anders als allwissend konnten sich diese Leute einen Menschen nicht vorstellen, welcher vorgab, von Gott an sie gesendet zu sein.[4] Dafür haben wir mehrere zeitgenössische Zeugnisse, von denen wir die beiden ersten als authentisch zu betrachten alle Ursache haben. Der heidnische Dichter Al-Aʿshâ nennt gelegentlich seiner Bekehrung zum Islam den Muhammed „einen Propheten, welcher sieht, was ihr (die übrigen Menschen) nicht sehet";[5] und ein anderer zeitgenössischer Dichter nennt ihn rundweg „den Wissenden der geheimen Dinge" (ʿâlim al-ġejb).[6] Der Prophet stattet der Anṣârerin Rubejʿ bint Muʿawwiḏ nach ihrer Verheirathung einen Besuch ab; die junge Frau war von singenden Mädchen umgeben, die eben einen Trauergesang über ihre bei Badr gefallenen Väter anstimmten und dabei folgende Worte sprachen:

„Unter uns war ein Prophet, der wusste, was sich morgen (in der Zukunft) ereignen werde".

Allerdings wies der Prophet diese Lobpreisung entschieden zurück.[7]

Die Keime jener bereits des öftern dargestellten Wandlung in der Auffassung vom Propheten, welche sich in der wunderbaren Ausgestaltung des Prophetenbildes darstellt, gehen somit in die ältesten Zeiten des Islam zurück. Schon zeitgenössische Bekenner haben in Muhammed nur den übermenschlichen Wundermann gesehen, dessen Tod selbst den ʿOmar wie etwas Unmögliches überraschte.[8] Er bedroht jeden, der an den eingetretenen Tod

1) Zuhejr, Muʿall. v. 48, ed. Landberg p. 90 v. 3.

2) Noch aus dem Anfange des II. Jahrhunderts wird von einem arabischen Kâhin berichtet, Al-Ṭabarî III, p. 21, 9.

3) Wellhausen, Reste arab. Heidenth. p. 130 ff.

4) vgl. Th. I, p. 5 Anm. 1.

5) ed. Thorbecke (Morgenländische Forschungen p. 254) v. 14.

6) Huḏejl. 126: 3.

7) B. Maġâzî nr. 12. Nikâḥ nr. 48.

8) Faḍâ'il al-aṣḥâb nr. 6.

des Propheten glauben wollte, mit den grausamsten Strafen.[1] Und die ʿAbd-al-Ḳejs-Araber in Baḥrejn fallen vom Islam mit dem Vorwande ab, dass ein Mann, der dem Tode unterworfen ist wie jeder andere Mensch, kein Prophet gewesen sein könne.[2] Wenn man nun auch die Voraussetzung der Unsterblichkeit der Natur der Sache nach bald aufgeben musste,[3] so konnte der Glaube an die übermenschliche Begabung des lebenden Propheten nichtsdestoweniger feste Wurzel fassen. Und es ist auf dem Gebiete der Entwickelungsgeschichte des Islam eine der merkwürdigsten Erscheinungen, welche uns die Beobachtung der Leichtigkeit darbietet, mit welcher sich auch die orthodoxe Theologie in geradem Widerspruche mit den unzweideutigen Lehren des Koran den Bedürfnissen des Volksglaubens anbequemt. Die Macht des Iǵmâʿ hat hier einen der grössten Triumphe gefeiert, die sie im Religionssystem des Islam zu verzeichnen hat, indem es dem Volksglauben gelungen ist, in die kanonische Auffassung vom Propheten einzudringen und diese gleichsam zu zwingen, aus ihm einen Wahrsager, Wunderthäter und Zauberer zu gestalten.[4] Unbedenklich lässt man ihn den Ausspruch thun, dass ihm die Schlüssel zu allen Schätzen der Erde übergeben seien[5] und deren bedurfte er auch, um die vielen Speisungs-, Tränkungs- und Heilungswunder zu vollführen, welche das von ihm entworfene Lebensbild befähigen sollten, den Vorstellungen der Gläubigen zu genügen.[6] Die biographische Thätigkeit der folgenden Generation hat genügend dazu beigetragen, das Wunderbild des Propheten immer reicher und umfassender zu gestalten. Im III. Jahrhundert war es schon möglich, dass der andalusische Theologe Ibn Ḥibbân (st. 312) die Lehre aufstellte, dass der Mann, welcher nicht aufhörte zu erklären, dass er „Fleisch" wie alle anderen Menschen, diesen gegenüber völlig *ὁμοιοπαθής* sei, dem Hunger nicht unterworfen war und

1) Al-Ṭabarî I, p. 1815 f.

2) ibid. p. 1958, 15.

3) In einem im Dîwân des Umejja b. Abî-l-Ṣalt diesem zugeschriebenen Lobgedicht auf Muhammed wird nicht ohne Grund ausdrücklich betont

jamûtu kamâ mâta man ḳad maḍâ * juraddu ilâ-llâhî bârî-l-nasam,

dass er „stirbt, wie jene starben, welche schon dahingeschwunden sind, er wird zurückgegeben an Gott, dem Schöpfer der Seelen", Chizânat al-adab I, p. 122, 18.

4) z. B. B. Ǵumuʿa nr. 25. Bujûʿ nr. 32.

5) B. Maġâzî nr. 29.

6) Excurse und Anmerkungen II, 1. Die spätere, besonders die polemische Theologie bestrebt sich sogar, durch die Vergleichung der betreffenden Wundererzählungen zu erweisen, dass die Wunder Muhammeds „erhabener und dauernder" waren als jene, welche hinsichtlich Jesus überliefert werden. Disputatio de religione Mohammedanorum adversus Christianos ed. Van den Ham (Leiden 1890) p. 123 ff., besonders p. 125, 2. 127, 16.

dass jede dem zuwiderlaufende Nachricht als Fälschung verworfen werden müsse.[1] Es dauerte nicht lange und man war im Stande, tausend Wunder des Propheten zu zählen.[2]

II.

So war denn die Kluft zwischen Göttlichem und Menschlichem überbrückt. Die Bahn war frei, den Menschen mit übernatürlicher Begabung auszurüsten. Es stellen sich nun die Heiligen ein mit dem Anspruch auf Verehrung und Anrufung. Verschiedene psychologische Factoren, auf welche wir noch zurückkommen, haben dazu beigetragen, die Entwickelung dieses Fremdlinges auf dem Boden des alten Islam zu fördern und zum Bedürfniss zu machen. Es ist ihm gelungen, auf dem Gebiete der volksthümlichen Religion Bürgerrecht zu erlangen und dem ausschliesslichen Gottescultus Concurrenz zu machen. Neben der immer gültigen und niemals umstrittenen Religionslehre, dass man nur Gott anrufen und nur bei ihm schwören dürfe, ruft das Volk die Heiligen an[3] und schwört bei ihren Namen.[4] Und dagegen eifern ganz vergebens puritanische Sunnamänner und skeptische Aufklärer. Der Schejch Ḥasan al-Ḥiǵâzî (st. 1131), ein populärer Dichter, der vor nicht ganz zwei Jahrhunderten die merkwürdigen Begebenheiten seiner Zeit in volksthümlichen Gedichten bearbeitete, welche ʿAbd al-Raḥmân al-Ǵâbartî in seinem Geschichtswerk verwerthete, macht sich darüber lustig, wie die Bevölkerung von Kairo alle Heiligen anruft, wenn der Nilstrom mit seinem sehnlich erwarteten Steigen zögert.[5]

Um dies Bürgerrecht neben der Gottesverehrung zu erlangen, musste sich der Heiligencultus an ein Wort knüpfen, welches bereits im Koran besonders bevorzugte — wenn auch nicht mit übernatürlicher Macht ausgerüstete — Menschen bezeichnet. Ein solcher Terminus wurde dann fähig, dem erweiterten Inhalte zu dienen, mit dem er im Laufe der Zeiten be-

1) Al-Zurḳânî IV, p. 128.

2) Disput. pro relig. Muhammed. p. 242, 6.

3) vgl. Taus. u. eine N. ed. Bûlâḳ 1279, II, p. 94 Anrufung des ʿAbd al-Ḳâdir Gîlânî und der Sejjida Nafîsa zur Zeit der Noth. ibid. III, p. 320 werden fünf anonyme Heilige erwähnt, durch deren Verdienst jemand die Befreiung aus der Noth bei Gott erflehen will: jâ rabb bil-chamsat al-ashjâch tunḳiḍnî; die „fünf Schejche" werden wohl mit den pantsh pîr der indischen Muhammedaner (Garcin de Tassy, Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde p. 16) identisch sein.

4) Es ist bekannt, wie man in verschiedenen Provinzen des Islam bei den betreffenden Landesheiligen schwört: waḥajât sîdnâ Jaḥjâ, waḥajât sîdnâ al-Badawî etc.

5) Merveilles biographiques et historiques .... traduits de l'arabe (Kairo 1888) I, p. 71. Die Biographie des Dichters ibid. p. 181—195.

reichert wurde; und dies Wort hat den Dienst geleistet, der völlig unmuhammedanischen Heiligenverehrung und den daran emporwachsenden Legenden als Träger zu dienen und dieselben in religiöser Beziehung zu legitimiren. Wir meinen das Wort Walî, plur. Aulijâ'. Dies Wort, welches von einem Stamme gebildet ist, welcher in den semitischen Sprachen den Begriff des Anhängens, des Verbunden- und Naheseins ausdrückt,[1] hat zunächst die Bedeutung: der Nahestehende, der Anhänger, der Freund, der Verwandte[2] und innerhalb dieses Begriffskreises besonders derjenige Blutsverwandte, dem nach arabischen Stammesbegriffen die Pflicht der Blutrache für den ermordeten Stammesgenossen obliegt (17: 35, 27: 50 — vgl. 8: 73 — 19: 23, 33: 6) — der gô'êl had-dâm oder she'êr (= arab. thâ'ir)[3] der Bibel, oder überhaupt der Erbe.[4] Der religiöse Sprachgebrauch hat nun dieses Verhältniss des Naheseins auch auf die Beziehung des Menschen zu Gott angewendet. Den Juden — mit Bezug auf welche zusammen mit den Christen die Muslime gewarnt werden, dieselben als Aulijâ' zu erwählen, „denn sie sind nur einander Aulijâ', wenn sie aber jemand von euch als Freunde betrachtet, so gehört er zu ihnen“[5] — wird der Vorwurf gemacht, sie betrachten sich mit Ausschluss aller anderen Menschen als Aulijâ' Gottes, d. h. als auserwähltes Volk, als Fromme par excellence, welche sicher des Paradieses theilhaftig werden (62: 6), während wieder anderweitig gegen Christen und Juden gleicherweise der Vorwurf erhoben wird, sich als Kinder und Geliebte Gottes zu betrachten (5: 21 abnâ'u-llâhi wa'aḥibbâ'uhu). Im Verhältniss des Walî stehen zu Gott die Frommen, „die haben nicht zu fürchten und nicht traurig zu sein“,[6] d. h. sie können gegenüber dem Schreckensapparat, den Muhammed gegen die Ungläubigen und Lasterhaften aufbot, sich in Sicherheit wiegen, da ihnen das Himmelreich beschieden ist. Von dem allgemeinen Begriff des „Nahestehenden“ ist im altarabischen Sprachgebrauch das Wort Walî auch auf den Beschützer, Helfer und Patron übertragen worden,[7] merkwürdigerweise auch in Anwendung von göttlich

1) Man umschreibt in diesem Sinne walî gewöhnlich mit dem synonymen ḳarîn. Al-Bejḍâwî zu 19: 46, vgl. Mafâtîḥ al-ġejb V, p. 682.

2) Wie das vom selben Stamm abgeleitete maulâ in seiner ursprünglichen Anwendung, s. Th. I, p. 105 Anm. 2.

3) vgl. Mordtman-Müller, Sabäische Denkmäler p. 25.

4) 19: 5 vgl. walî al-'ahd = der Thronfolger.

5) 5: 56, was jedoch anderwärts im allgemeinen auf alle Ungläubigen ausgedehnt wird 3: 27, 45: 18.

6) 10: 63, in der zweiten Sure sehr häufig, vgl. 3: 164, von den im Religionskrieg Gefallenen 41: 30, 43: 68.

7) In diesem Sinne ist Walî auch einer der Namen Gottes. Redhouse, On the most comely names etc., Journ. of Roy. Asiat. Soc. XII, p. 67, nr. 529 ff.

verehrten Wesen, von denen der Mensch glaubt, dass sie jenen, welche sie verehren, Hülfe leisten. Die Verehrung solcher Wesen, unter welchen häufig Engel oder gar Abgötter gemeint sind, welche im Sinne der Verehrer als Shufaʿâʾ (sing. shafiʿ) bezeichnet werden, wird im Koran an einer grossen Anzahl von Stellen (10: 19, 13: 17. 18, 39: 44 u. a. m.) mit entschiedener Schärfe verpönt und als Shirk gebrandmarkt; die Gegenstände solcher Verehrung und Anrufung werden so wie die Götter des Polytheismus: Shurakâʾ genannt. „Diejenigen, die sie an Gottes Statt anrufen, können nicht erschaffen, aber sie selbst sind erschaffene Wesen, Todte nicht Lebendige, und sie wissen nicht, wann sie wieder auferweckt werden" (16: 20—22), und dass darunter jene Wesen zu verstehen sind, welche man als Aulijâʾ bezeichnete, ist aus einer auf dieselbe Verirrung bezügliche Drohung ersichtlich: „Vermeinen denn jene, welche ungläubig sind, dass sie meine Diener ausser mir als Aulijâʾ betrachten können? Fürwahr, wir haben die Hölle bereitet für die Gottesleugner" (18: 102).

Dem Trieb der Heiligenverehrung musste fürwahr nicht wenig Kraft innewohnen, wenn es ihm glang, sich gerade an diesen, in cultueller Beziehung durch den Koran so arg verpönten Ausdruck zu knüpfen. Aus dem Walî, dem frommen, gottergebenen Manne[1] wurde der mit den Attributen des Wunderwesens ausgerüstete Walî, der Vermittler (shafiʿ) zwischen Gott und dem Menschen, „diejenigen, welche Gott nahe sind durch ihren Gehorsam und welche Gott ausrüstet mit seiner Gnadengabe (karâma)".[2] Wir wollen nun sehen, wie die muhammedanischen Völker das Bild solcher Menschen ausgestaltet haben.

III.

Nicht das tiefe Eindringen in die göttlichen Geheimnisse macht nach Ansicht der Muhammedaner den Walî. Unwillkürliche, von der betreffenden Person durch Studium und Speculation nicht vorbereitete Entzückung ist der Beginn und das sichtbare Zeichen des Walî-charakters. Maǵḍûb werden jene Menschen genannt, die eines solchen Zustandes theilhaft wer-

3: 61 (Gott ist der Walî der Rechtgläubigen), 42: 27. Im Parallelismus entspricht dem walî in dieser Anwendung das synonyme naṣîr oder shafiʿ (Helfer, Fürsprecher, Sachwalt) 2: 101, 4: 47, 6: 51. 69, 9: 75. 117.

1) Im alten Sprachgebrauch ist der Walî in solchem Zusammenhange der Gegensatz vom Kâfir. Ein châriǵitischer Dichter sagt vom Anführer Ḳaṭarî: wa'anta walijjun wal-Muhallabu kâfirun, Abû Ḥanîfa Dînâw. p. 286, 18. Ḥassân b. Thâbit sagt von den bei Mûta gefallenen gläubigen Hâshimiten: humû aulijâʾu-llâhi, Ibn Hishâm p. 799, 3 v. u.

2) Al-Bejḍâwî I, p. 914 penult. (zu 10: 63).

den. Dies Wort ist seiner etymologischen Bedeutung nach dasselbe, was das deutsche Wort „entzückt" in seiner ursprünglichen Anwendung bedeutet: der Weggezogene. Die Muhammedaner nennen jeden gottbegeisterten Menschen, dessen Ekstase nicht Resultat theosophischer Vertiefung, sondern das spontaner Erleuchtung ist, einen Maǵḏûb. So berichtet z. B. ein Historiker von Jûnus b. Jûnus al-Shejbânî, dem Gründer des Jûnusijjaordens: „Er hatte keinen Schejch, sondern war ein Maǵḏûb, er wurde zum Wege des Guten entzückt (weggezogen)".[1] Leute dieser Art sind es, aus denen der Kreis der volksthümlichen Walî's besteht und welche schon während ihres Lebens als solche bezeichnet werden. Der muhammedanische Walî wird nicht erst nach seinem Tode kanonisirt. Schon während seines Lebens wird er vom Volke als solcher anerkannt und er übt seine Mirakel vor den Augen aller Welt. Dem realistisch angelegten Volke ist es sogar viel wahrscheinlicher, dass der lebendige Walî eher in der Lage sei, Wunder zu üben, als der bereits verstorbene. Ein ägyptischer Heiliger, Shams al-dîn al-Ḥanafî (st. 847) lehrt: „Wenn der Walî stirbt, so hört sein Walten über die Naturkräfte, vermittels dessen er Hülfe leisten kann, auf. Wenn aber der Grabbesucher nichtsdestoweniger Hülfe erlangt oder die ungesuchte Befriedigung seiner Bedürfnisse erreicht, so ist dies eine That Allâh's durch Vermittelung des jeweiligen Ḳuṭb, der dem Pilger je nach Maasgabe des Rangwerthes des besuchten Heiligengrabes Hülfe sendet".[2]

Wir wollen hier nicht die Lehren der muhammedanischen Mystiker über die Hierarchie der Aulijâ', ausgehend vom Ḳuṭb (Pol) bis herunter zum letzten abgefeimten Bettelderwisch wiederholen; diese Anschauungen sind in der europäischen Literatur bereits öfters dargestellt worden.[3] Die Walî's warten nicht darauf, dass der Mund der Masse ihr Lob verkünde. Sie sind es selbst, die den Chorus der Verherrlicher anführen. An Prahlerei und Selbstruhm leistet der selbstbewusste Walî das Unglaubliche. Um dieses Vorgehen an eine geheiligte Tradition anzuknüpfen, lassen sie bereits den ʿAlî, diesen ganz vorzüglich Walî Allâh genannten Mann, dem in der Geschichte der Heiligen eine der ersten Stellen angewiesen wird, den grosssprecherischen Ausspruch thun: „Ich bin das Tüpfelchen unter dem Buchstaben Bâ, ich bin an der Seite Gottes, ich bin die Feder, ich bin die wohl-

1) Al-Maḳrîzî, Chiṭaṭ II, p. 435, 18 bal kâna maǵḏûban ǵuḏiba ilâ ṭarîḳi-l-chejri.

2) Al-Shaʿrânî, Ṣûfî-biographien (Hschr. der Leipz. Univers.-Bibl. nr. 357) fol. 46ᵇ.

3) Lane, Manners and customs of the modern Egyptians I, p. 290 ff. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams p. 172 ff., Bargès, Vie du . . Abou Médien, Einleit., zuletzt Vollers, ZDMG. XLIII, p. 115 ff.

bewahrte Tafel, ich bin der Gottesthron, ich bin die sieben Himmel und die sieben Erden".[1] Dem Ǵunejd (st. 297), einem Ṣûfî der ältern Schule, sagt man die Worte nach: „Gott hat den Menschen keine Wissenschaft gegeben und ihnen Zutritt zu derselben verschafft, ohne dass er mir daran einen Antheil verliehen hätte",[2] und dies ist die pure Bescheidenheit im Vergleich damit, was wir von späteren Heiligen hören. Ibrâhîm al-Dasûḳî, einer der vier Ḳuṭbe und hervorragender Nationalheiliger des muhammedanischen Aegyptens, sagte von sich: „Gott zeigte mir was in den Höhen ist, als ich sieben Jahre zählte; zu acht Jahren las ich die wohlbewahrte Tafel; zu neun Jahren löste ich den Talisman des Himmels und entdeckte in der ersten Sure des Korans den Buchstaben, vor welchem Menschen und Dämonen in Bestürzung gerathen; zu vierzehn Jahren war ich im Stande, das Ruhende zu bewegen und das sich Bewegende zur Ruhe zu bringen, mit Hülfe Gottes".

„Muhammed hat mir die Macht über die ganze Erde verliehen; über Dämonen, über alle Körper und über Teufel;
„Und über China und den ganzen Osten bis an die Grenzen der Länder Gottes ist meine Herrschaft berechtigt;
„Ich bin der Buchstabe, den nicht jeder, der ihn betrachtet, lesen kann; alle Welt ist mir durch Befehl meines Gottes unterthan;
„Alles dies sage ich nicht aus Prahlerei, sondern es ist mir erlaubt worden, damit man meines Weges nicht unwissend sei".[3]

Von Aḥmed al-Bedawî, dem Heiligen von Ṭanta in Aegypten, werden Gedichte citirt, die in ihrer Haltung an nichts lebhafter erinnern, als an die prahlerischen Verse der Helden des ʿAntar- oder Sejfromanes. Eines dieser Gedichte beginnt mit den Worten: „Vor meinem Dasein schon war ich ein Ḳuṭb und Imâm; ich sah den Thron nnd was oberhalb der Himmel ist, und ich sah die Gottheit, als sie sich offenbarte. Ich habe keinen Lehrer und kein Vorbild als den Propheten Ṭâ-Hâ (Muhammed). . . . Niemand vor mir und nach mir hat ein Senfkorn von der Fülle meiner Wissenschaft erhalten". — ʿAbd al-Ḳâdir al-Ǵîlî sagt von sich: „Bevor die Sonne aufgeht, grüsst sie mich, bevor das Jahr beginnt, begrüsst es mich und offenbart mir alles, was in seinem Laufe sich ereignen werde; bei der Majestät Gottes schwöre ich, dass die Seligen und Verdammten mir vorgeführt werden und dass mein Augenstern auf der wohlbewahrten Schicksalstafel haftet. Ich tauche in die Meere der Wissenschaften Gottes und habe ihn mit meinen Augen gesehen. Ich bin auch der lebende Beweis für das Dasein

1) Al-Munâwî fol. 18b. 2) Abû-l-Maḥâsin II, p. 178.
3) ʿAlî Bâshâ Mubârak, Al-chiṭaṭ al-ǵadîda al-taufîḳijja (Bûlâḳ 1306) XI, p. 8.

Gottes, ich bin der Statthalter des Propheten und sein Erbe auf Erden".[1] Es ist ja möglich, dass diese prahlerischen Aeusserungen den oben erwähnten Heiligen nur von den späteren Beschreibern ihres Charakters in den Mund gelegt worden sind und dass sie selbst solcher Selbstüberhebung sich nicht schuldig gemacht haben. Dass aber ein solcher Ton im Walîthum späterer Zeit vorherrschte, erfahren wir aus einem merkwürdigen Document dieser Literatur, aus der Autobiographie eines der berühmtesten Ṣûfî's: ʿAbd al-Wahhâb Aḥmed al-Shaʿrânî (st. 973). Unter der Maske des demüthigen Dankes[2] dafür, dass ihn Gott mit wunderbaren Gaben des Geistes und der Heiligkeit ausgezeichnet — auf diesen Gesichtspunkt deutet bereits der Titel des Buches[3] — erzählt der Verfasser die absonderlichsten Dinge über seine wunderbaren Eigenschaften, über seinen Verkehr mit Gott, den Engeln und den Propheten, über seine Fähigkeit Wunder zu thun, die Geheimnisse der Welt zu ergründen etc. In derselben Weise, wie er in seinem Werke „Lawâḳiḥ al-anwâr" die Vorzüge und Wunderthaten seiner heiligen Lehrer und Zeitgenossen schildert, spricht er von sich selbst — um Gott dafür zu danken, dass er ihn so vieler Gnaden gewürdigt.

Sehr leicht konnte in diesen Kreisen zuletzt die Lehre laut werden, dass die Walî's höher stehen als die Propheten, eine Lehre, über welche in theologischen Kreisen viel gestritten wurde. Es ist kein Wunder, dass diese Selbstüberhebung den Hass der orthodoxen Theologen gegen manche Vertreter dieser Richtung herausforderte. Denn die Fuḳahâ' liessen sich solche Ueberhebungen der Ṣûfî's nicht immer gefallen. Zu Ibn Baṭûṭâ's Zeit lebte bei ʿAjnṭâb in Syrien im Gebirge ausserhalb der Stadt ein Anachoret, den man den „Schejch der Schejche" nannte und zu dem man zu pilgern pflegte, um seinen Segen zu erhalten. Dieser Schejch erlaubte sich einmal die Aeusserung, dass er höher stehe als Muhammed, der ohne Weiber nicht leben konnte, während er selbst in ehelosem Stande lebt. Dies war nun den Ḳâḍî's der vier orthodoxen Schulen, deren Namen in unserer Quelle genannt werden, zu viel; sie machten dem Anachoreten den Process und fällten gegen ihn das Todesurtheil.[4] Es ist dies nur eines der

1) Al-Biḳâʿî III, fol. 19ᵇ. 31ᵇ. 35ᵃ.

2) Dies war die Ausflucht aller jener muhammedanischen Schriftsteller, welche in die Posaune ihres eigenen Ruhmes stiessen, wie z. B. Al-Sujûṭî, vgl. in den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der WW. phil. hist. Cl. LXIX (1871) p. 28. Man nannte dies: al-taḥadduth biⁿ-niʿam.

3) Laṭâʾif al-minan wal-achlâḳ fî bajân wuǵûb al-taḥadduth biⁿ-niʿmat Allâh ʿalâ-l-iṭlâḳ, Hschr. der Dresdener Bibliothek, Fleischer p. 65 ff. nr. 392. Ung. Nationalmuseum nr. XV meiner Beschreibung, vgl. ZDMG. XXXVIII, p. 679.

4) Ibn Baṭûṭa IV, p. 318.

zahlreichen Beispiele von Reibungen der Adepten des Sufismus mit den Repräsentanten der kanonischen Theologie,[1] Conflicte, welche zwar die hohe Meinung der letzteren von den wirklichen Heiligen nicht abschwächen konnten, andererseits jedoch den Abscheu der orthodoxen Theologen vor einem Kreise, aus welchem die Aspiranten des Walîthumes hervorgingen, nur verschärfte. Der Antagonismus zwischen orthodoxen Theologen und Ṣûfî's hatte seinen Grund theils in der wenig orthodoxen Dogmatik und Exegese, welche sich in ṣûfîschen Schulen herausbildete, theils aber in dem durch das Ritualgesetz nicht gezügelten und nichts weniger als heiligen Lebenswandel der wandernden Derwische, welche mit dem Ṣûfîwesen so vielen Missbrauch trieben.[2] Gab es ja zu allen Zeiten mystische Orden, welche sich zur sogen. Ibâḥa bekennen,[3] deren Regel es unverhohlen ausspricht, dass ihre Angehörigen des Gesetzes der Religion völlig frei und ledig sind.[4] Frommgläubige Seelen allerdings söhnten diesen Gegensatz auf leichte Weise aus, indem sie sich der Zuständigkeit, über die Heiligen zu urtheilen, entäusserten. „Was die Schaar der Schejche, Walî's, Frommen und Reinen anlangt — (Gott möge uns ihre Verdienste zu Gute kommen und durch die Segnungen ihrer Gottesliebe uns zu Dienern ihrer Schwellen werden lassen) — so gehört es zu ihrem Charakter, den Augen der Menschen nur in den seltensten Fällen sichtbar zu sein. Jedoch sind viele von ihnen sichtbar zur Leitung der Diener Gottes — Gott möge ihre Zahl vermehren und durch sie Nutzen stiften. — Es ist Pflicht eines Jeden, an sie zu glauben und sie nicht zu missbilligen. Selbst wenn man von ihnen Dinge sieht, die man missbilligen zu müssen glaubt, so muss man dies dem Umstande zuschreiben, dass man zu kurzsichtig sei, um ihre Zustände beurtheilen zu können. Wie viele giebt es unter ihnen, die sich dem Tadel der Leute aussetzen, um dadurch ihre wahren Verhältnisse vor den Menschen zu verbergen! Es ist demnach besser und heilsamer, ihre Thaten in vortheilhafter Weise auszulegen. Der grosse Schejch Muḥjî al-dîn ibn ʿArabî sagt am Anfange seiner „Mekkanischen Eröffnungen“: ‘Es ist die höchste Glückseligkeit des Menschen, an alle jene zu glauben, welche sich ein Verhältniss zu Gott zuschreiben, wenn auch dieser Anspruch nicht gerechtfertigt wäre’. Wir bitten Gott, er möge uns beistehen in dem Glauben an seine Walî's,

1) vgl. Ibn Challikân nr. 850 eine tendenziöse Erzählung über die Verketzerung der Ṣûfî's seitens der Theologen = Al-Damîrî (s. v. ḍubâb) I, p. 439.

2) ZDMG. XXVIII, p. 324 ff.

3) vgl. Al-Ġazâlî, Al-munḳid min al-ḍalâl, Journ. asiat. 1877, I, p. 76.

4) z. B. die sogen. Ḥarîrî-derwische (VI. Jhd.), über deren Ursprung, Fawât al-wafajât II, p. 42 und sämmtliche Orden, welche sich Bî-shar‘, d. h. des Gesetzes Ledige nennen, Sell, The faith of Islam p. 95.

wo sie auch immer seien, und er möge uns in ihre Schaar einführen und uns ferne halten von jenen, welche sie geringschätzen".[1] Diese charakteristischen Worte des Ḳuṭb al-dîn al-Nahrawâlî (X. Jahrhundert) zeigen recht deutlich das Verhältniss des gläubigen Gemüthes zu dem unter dem Deckmantel der Heiligkeit wandelnden Gaukler, und dieser Gesichtspunkt beherrscht das Urtheil des muhammedanischen Volkes noch heutigen Tages.[2]

Was nun die von den Heiligen erzählten Wunderthaten anbetrifft, so ist es die zügellose Phantasie des Orientalen, sein Hang, sich an Ungeheuerlichkeiten zu erbauen und an Unmöglichkeiten zu ergötzen, was nicht eingeschränkt durch die Grenzen, welche die Kunst dem Stürmen und Drängen einer ausgearteten Phantasie zu setzen im Stande ist, seine Conception der Heiligengestalten leitet. Seine Heiligenlegenden sind erfüllt von Zügen, welche nichts anderes darstellen, als die religiöse Verwendung der Märchen, welche die Elemente der Feenliteratur der Inder und Perser bilden. Nur sind es nicht Feen und Ginnen, „Kinder des Lügenreiches", welche die ungeheuerlichsten Combinationen ins Leben rufen, sondern die an seinen Auserwählten sich bethätigende Gnade Gottes. Was in der Märchenliteratur als abenteuerliche Hyperbel auftritt, das stellt sich in der Walî-literatur als durch Gottes Gnade gewirktes Wunder dar. Verlorene Ringe im Innern von Fischen, welche sich dem Gebete des Heiligen darbieten, Besuche der Heiligen bei den Bewohnern des Meeresgrundes und viele andere Züge, welche den Lesern von Tausend und Eine Nacht geläufig sind. Man fühlte sich im Reiche Bedr Bâsims und Aladins, wenn nicht der Nimbus des Heiligen die Helden der Erzählung umgebe. Da ist der Hauptheilige von Damaskus, Reslân oder besser Arslân (st. ca. 700),[3] der den Wechsel der vier Jahreszeiten im Raume einer kleinen Stunde herbeiführt; da sind die Gottesmänner, die zur selben Zeit an verschiedenen Orten körperlich anwesend sind oder umgekehrt an demselben Orte die verschiedensten Gestalten annehmen, die Gold in Blut verwandeln, um den eiteln Machthabern zu zeigen, welcher Natur der Flitter sei, dem sie nachjagen. Die Erde faltet sich ihrethalben zusammen, so dass für die Heiligen die räumliche Entfernung verschwindet. Ein Walî befand sich in der Moschee von Tarsus, und während er betete,

---

1) Chron. St. Mekka III, p. 406.

2) Allerdings sind nicht alle Theologen so nachsichtig. Vgl. eine bemerkenswerthe Aeusserung bei Al-Ḳasṭallânî VII, p. 295 über die Selbstüberhebung der Walî's; er findet Sure 24: 11 auf sie anwendbar.

3) Die Legende dieses Reslân bei Kremer, Mittelsyrien und Damaskus p. 156. Eine theosophische Abhandlung (risâla tauḥîdijja) von ihm Hschr. Brit. Museum p. 400[a], Commentare zu derselben Berliner Katalog II, p. 563 ff. Vgl. auch D. C. nr. 358 (fol. 44 ff.) und 412 der Leipz. Universitätsbibliothek.

überkam ihn die Sehnsucht, in die Moschee von Medîna zu pilgern; da steckte er den Kopf in seinen Rockärmel, und als er ihn wieder herauszog, befand er sich denn auch in Medîna. Es ist dies einer der gewöhnlichsten und häufigsten Züge, denen wir in Heiligenbiographieen begegnen.[1] Die Heiligen bewirken, dass Thiere und Steine mit der Kraft der Rede begabt werden. Der berühmte Heilige Ibrâhîm b. Adham sass einst im Schatten eines Granatenbaumes; da sprach der Baum: „O Abû Isḥâḳ, erweise mir die Ehre, von meiner Frucht zu geniessen". Der Walî leistete denn auch dieser Einladung Folge. Die Frucht, welche sonst recht sauer war, wurde von nun ab süss und der Baum trug jährlich zweimal Früchte. Diese Granatenart wurde denn auch „die Granate der Gottesdiener" (rummânat al-ʿâbidîn) genannt. — Ein anderer Walî streckte einst seine Hand nach einem Baume aus, um von seiner Frucht zu pflücken; da sprach der Baum: „Iss nicht von meiner Frucht, denn ich bin das Eigenthum eines Juden". Sie heilen Krankheiten, ihre Gebete werden immer erhört, jeder Heilige ist muġâb al-duʿâʾ. Gott vernichtet jene, die ihnen ein Leid zufügen wollen. Die wilden Thiere werden zahm auf ihr Geheiss und unterordnen sich ihrem Willen. Sie reiten auf Löwen, „den Hunden Gottes" (kilâb Allâh). Eine der merkwürdigsten Gaben der volksthümlichen Walî's ist das Taṭawwur, d. h. die Fähigkeit, verschiedene Formen und Gestalten anzunehmen. Diese Wundergabe kommt ihnen im Widerstreite mit der Gesetzlichkeit der gemeinen Orthodoxie häufig nicht übel zu statten. Ḳaḍîb al-bân, ein Walî aus Mosul, schützte diese Wunderkraft vor, als man ihm den Vorwurf machte, dass er niemals betend gesehen wird. Da nahm er vor den Augen des Zurechtweisers verschiedene Gestalten an und fragte: Welche von diesen Gestalten ist es, in welcher du mich das Gebet vernachlässigen gesehen hast?[2] Hinsichtlich dieses Taṭawwur entwickeln die Muhammedaner die kühnste Ausschweifung der Phantasie. Der Schejch Abû ʿAbdallâh al-Ḳurashî war einäugig und aussätzig; nichtsdestoweniger gewann er die Liebe eines jungen Mädchens, welches trotz der Widerrede der Eltern darauf beharrte, den Heiligen zu heirathen. Dieser nahm nun die Gestalt eines schönen Jünglings

---

1) Derselbe geht wohl auf jüdische Quellen zurück; das ṭajj al-arḍ entspricht dem ḳefîṣath hâ-âreṣ, Talm. bab. Chullîn fol. 91ᵇ, Sanhedrîn fol. 95ᵃ. Ibn Ḥazm führt in seinem Kitâb al-milal diesen legendarischen Zug unter den Vorstellungen an, die er dem Judenthum übel nimmt (Leidener Hschr. Warner nr. 480 fol. 87ᵇ = Wiener Hofbibliothek N. F. nr. 216 fol. 133ᵇ). Jedoch wird dies Moment von Muhammedanern auch ausserhalb der Heiligenlegende verwendet, Abû Dâwûd I, p. 255, Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 9, 4, Al-Ḳazwînî II, p. 115.

2) Al-Munâwî fol. 3, vgl. Al-Damîrî (s. v. ṭâʾir) II, p. 111, wo von ʿOmar b. al-fârid eine ähnliche Legende erzählt wird.

an und beschwor seine Identität mit Al-Ḳurashî. Für den Verkehr mit seiner jungen Frau behielt er die neue Gestalt bei, für die übrige Welt aber erschien er nach wie vor als hässlicher Krüppel.[1] In der Nähe von Al-ʿArâ'ish im Marokkanischen befindet sich das Grab einer Heiligen, von welcher die Sage geht, dass sie sich in Gestalt einer hässlichen Negerin in den Dienst des hl. Bû Selham einzuschleichen wusste, um des Abends an seiner Seite die Gestalt eines schönen Mädchens anzunehmen.[2]

Die Fähigkeit, zu fliegen — auch dies mit Taṭawwur — ist eine der am häufigsten erzählten Wundereigenschaften der Aulijâ'; dieselbe setzt sie in den Stand, in der kürzesten Zeit die entferntesten Gegenden zu besuchen, um die Interessen ihrer Schüler und Adepten zu überwachen und zu leiten, und überall gegenwärtig zu sein, wo man ihrer Mitwirkung bedarf. Im Volke ist der Glaube verbreitet, dass erleuchtete Menschen über ihren Häuptern auf edeln Rossen (naġâ'ib in den Lüften reitende Walî's sehen können, und satirische Zweifler haben diesen Glauben zu mancher drolligen Anekdote benutzt.[3] — Unter den sonstigen Fähigkeiten der Walî's verdient erwähnt zu werden das Talent, die fremdartigsten Sprachen zu sprechen,[4] Berge zu verrücken[5] u. a. m.; eine figürliche Redensart der jüdischen und christlichen Religionsliteratur wird in Wundererzählungen der letztern Art zu einem thatsächlichen Vorgange umgestempelt, den man bereits in alter Zeit auch in die Prophetenbiographie hineingedichtet hat.

Die muhammedanischen Hagiologen haben die Wunder der Heiligen in zwanzig Kategorien zusammengefasst,[6] obenan erwähnen sie gewöhnlich das Iḥjâ' al-mautâ, die Macht, Todte zum Leben zu erwecken.[7] Neben, und auch innerhalb dieser allgemeinen Kategorien wird man in den muhammedanischen Vitae Sanctorum auch provincielle Eigenthümlichkeiten der Heiligenlegenden nicht übersehen können, deren Beachtung für die Erkenntniss des Zusammenhanges der Legenden mit den ethnologischen Factoren ihrer Entstehung und Ausbildung nicht nebensächlich ist. Ein specifisch maġribinischer Zug ist es z. B., dass der Heilige mit seinen Schülern durch unwirthbare Gegenden zieht, an einem Punkte seiner Wanderung durch öde Striche seinen Wanderstab in die Erde steckt, worauf

1) Al-Biḳâʿî IV, fol. 3ᵇ. 19ᵇ.
2) G. Charmes in Rev. d. deux mondes, Juni 1886, p. 870.
3) Al-Sharbînî, Hazz al-ḳuḥûf (lith. Ausg.) p. 109. 120.
4) vgl. ZDMG. XXVI, p. 770 ff.
5) Abû-l-Maḥâsin I, p. 429.
6) Al-Munâwî fol. 30ᵇ.
7) vgl. Disputatio de religione Mohammedanorum ed. van den Ham p. 129.

dann Wasser aus der Erde quillt und üppige Vegetation in der Wüstenei entsteht. In einer solchen Oase wird dann die Zâwija[1] des Heiligen gegründet, die in den späteren Generationen Segen und Heil verbreitet. Diesem Zuge begegnen wir vielfach in den Biographien der maġribinischen Heiligen, die Trumelet gesammelt und dargestellt hat,[2] und seinen nordafrikanischen Charakter bezeugt auch der Umstand, dass wo wir solchen Legenden ausser Nordafrika begegnen,[3] dieselben mit berberischen Derwischen, die sich auf der mekkanischen Pilgerfahrt befinden, in Beziehung gebracht werden. Die Cisternen in Jemen liefern erst dadurch trinkbares Wasser, dass zwei maġribinische Heilige auf jenem Gebiete begraben werden.[4]

IV.

Ehe wir weiter gehen, wollen wir noch eine Frage beantworten: Welche Stellung nimmt das weibliche Geschlecht in der Hagiologie des Islam ein? Der Islam ist in Betreff der Würdigung, die er den Frauen entgegenbringt, so arg beleumundet, dass wir leicht voraussetzen könnten, dass er der Frau keinen Platz einräumt, wenn von den höchsten Stufen menschlicher Vollkommenheit die Rede ist. Dr. Perron, der die Stellung der Frauen bei den Arabern zum Gegenstande einer ausführlichen Monographie gewählt hat, weiss nur eine einzige heilige Frau zu erwähnen: die berühmte Râbi'â al-'Adawijja. Derselbe Verfasser resumirt diese Erscheinung in folgenden Worten: „Der Pfad der Heiligkeit wird im Islam von Frauen selten beschritten und wir finden nur wenig Frauen auf demselben. Er ist zu schwierig für sie, so denken wenigstens die Männer. Diese sind überall voran, aller Glanz, alles Verdienst, alles Ansehen ist für die Männer. Sie haben alles zu ihrem Vortheil und für ihren Vorrang nutzbar gemacht; sie haben sich alles angeeignet, alles monopolisirt, selbst die Heiligkeit, auch das Paradies".[5] Allerdings entspricht diese Behauptung jener Vorstellung, die man gewöhnlich von der Stellung der Frau im Islam in gesetzlicher Beziehung und hinsichtlich des religiösen Verdienstes und der religiösen Zurechnungsfähigkeit vorzutragen pflegt. Will man jedoch historische Gerechtigkeit walten lassen, so muss man zugeben, dass die Entwürdigung

1) Zâwija = das östliche Chânḳa, pl. Chawânik. Ibn Baṭûṭa I, p. 71.

2) Les Saints de l'Islam. Légendes hagiologiques et croyances algériennes (I. Bd.), Les Saints du Tell, Paris 1881.

3) Doughty, Travels in Arabia deserta I, p. 140.

4) Voyage de l'Inde à la Mekke par 'Abdoul Kérym ed. Langlés (Paris 1797) p. 201.

5) Femmes arabes avant et depuis l'islamisme (Paris — Alger, 1858) p. 350.

der Frauen im Islam[1] Resultat von socialen Einflüssen[2] ist, für welche man nur mit Unrecht die Grundsätze des Islam verantwortlich machen wird, welche vielmehr im Verkehr der zum Islam bekehrten Völker begründet sind. Man wird freilich gut thun, auch hierin nicht allzuweit zu gehen. Allerdings hat auch der Islam selbst, wenn er auch in der rechtlichen Würdigung der Frau im Vergleich zur Ǵâhilijja einen Fortschritt bezeichnete, die Frauen, wie dies selbst eifrige Apologeten zugestehen müssen,[3] den Männern gegenüber auf eine tiefere sociale Stufe gestellt;[4] jene werden als die „Majorität der Höllenbewohner“,[5] als „nâḳiṣât ʿaḳl wa-dîn“, d. i. mangelhaft an Verstand und Frömmigkeit,[6] bezeichnet. Aber daraus folgt nicht die Ausschliessung der Frau von den geistigen Gütern, die der Islam allen Menschen zu spenden beabsichtigte. In den ältesten Zeiten des Islam finden wir zahlreiche Beweise für den Einfluss, den die Frauen auf die öffentlichen Angelegenheiten und politischen Bewegungen in der jungen muhammedanischen Gemeinde nehmen konnten. Es gab nicht nur fromme Frauen — wohl Nachfolgerinnen der vormuhammedanischen nâsikât[7] — die ihre Pietät gerne durch Dienstleistungen im Interesse des Gottesdienstes bethätigten;[8] es fehlte nicht an Frauen, die an den inneren und äusseren Kämpfen thätigen Antheil nahmen.[9] Die Heldengestalt einer Nuṣejba[10]

---

1) Dieselbe zeigt sich in Grundsätzen, wie sie an einer sehr beachtenswerthen Stelle Aġ. X, p. 154 zum Ausdruck kommen; man vgl. auch die späteren Ḥadîthe bei Al-Damîrî (s. v. al-ġurâb) II, p. 205.

2) Kremer, Culturgesch. des Orients II, p 106 ff.

3) z. B. (van Bemmelen) L'Egypte et l'Europe II (Leiden 1884) p. 654, vgl. Bosworth Smith, Mohammed and Mohammedanism[2] (London 1876) p. 242.

4) Dies ist aber nicht specifisch muhammedanisch; vgl. den Commentar zu Genes. 2: 21 in de Lagarde's Materialien zur Gesch. und Krit. d. Pentat. I, p. 31, 28 ff.

5) B. Îmân nr. 19 (ed. Krehl nr. 21). 6) Muslim I, p. 159.

7) Lebîd ed. Huber 26: 12; mit den auf die Darbringung der Votivopfer harrenden nâsikât wird ein Held verglichen, der die ganze Nacht zusammengekauert mit wirren Haaren und verstaubt im Hinterhalte lauert. Ueber kâhinât der alten Araber, s. Kremer, Stud. zur vergl. Culturgesch. (1890) 2. St. p. 76. Vielleicht gehört auch die shejcha raḳûb bei ʿAbîd b. al-abraṣ v. 39 (Hommel, Aufsätze und Abhandlungen p. 60) mit in diesen Kreis. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass unter nâsikât christliche Frauen zu verstehen seien = rawâhib, sing. râhiba, welche sich in musûḥ (härenes Gewand) kleiden (Ḥassân. Dîwân p. 25, 7) und sich vom Wein enthalten, Ḥumejd b. Thaur, Kitâb al-aḍḍâd p. 224, 2 ff. Ueber die Frauen der Ǵâhilijja, Aug. Müller, Der Islam I, p. 47

8) Umm Miḥǵan, Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 11, Ibn Ḥaǵar IV, p. 784.

9) Die Bemerkung bei Al-Ṭabarî I, p. 1926, 1 möge allenfalls nicht verschwiegen werden: dass die Araber es nicht liebten, dass Frauen bei den Kämpfen anwesend seien. 10) Ibn Ḥaǵar IV, p. 807, Sprenger, Moḥammad III, p. 176.

wächst nicht aus einer Gesellschaft hervor, in welcher die Frauen den Sclaven gleichgeachtet sind, und die Rolle ʿÂ'isha's und ihr Einfluss auf die Angelegenheiten des jungen Staates in der ersten Zeit seiner Erstarkung sind doch unter einem andern Gesichtspunkt zu betrachten, als dem einer türkischen Haremsintrigue.' Man ist nach Snoucks diesbezüglichen Nachweisungen[1] füglich der Mühe überhoben, weitläufiger auf die Widerlegung der irrigen Ansicht einzugehen, dass die Vermummung und Verheimlichung der Frauen, ihre Absonderung von allem gesellschaftlichen Verkehr im Gesetz des alten Islam begründet sei. In der ältesten Generation des Islam konnte die Frau des Muṣʿab b. al-Zubejr (st. 72), welche ihr Antlitz aller Welt unverhüllt sehen liess, sagen: „Allâh hat mich mit dem Stempel der Schönheit ausgezeichnet und ich liebe es, dass die Welt dieselbe betrachte und erkenne, dass ich ihnen allen überlegen bin und kein Fehl an mir ist, das man an mir tadeln könnte".[2] Wohl forderte des Islam von den Frauen bescheidene Zurückhaltung, wie dies auch bereits im Heidenthume zur guten Sitte gehörte — die züchtige Frau ist im chidr[3] —; dies schneidet aber die Frau von den Interessen der Welt nicht völlig ab. Die älteste Geschichte des Islam ist nicht arm an Beispielen für diese Thatsache.

Beachtenswerth ist die Theilnahme, welche das weibliche Geschlecht der unglücklichen Sache Ḥusejns[4] und der ʿAlîden widmet. Auch an der Erfindung, Ausschmückung und Verbreitung der ʿalîdischen Legenden sind die Frauen nicht unbetheiligt. Von Al-Nawâr bint Mâlik wird eine Anzahl solcher Legenden mitgetheilt, so z. B. die Vision, dass himmlisches Licht

---

1) Twee populaire dwalingen verbeterd (Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 5e Volgr. I) p. 10 ff. des Separatabdrucks. Vgl. aus früherer Zeit Hammer-Purgstall, Journal of the Roy. Asiat. Society IV (1837) p. 172 Anm. D'Escayrac de Lauture, Le désert et le Soudân (deutsche Bearbeitung, Leipzig 1855) p. 63.

2) Aġ. X, p. 54.

3) vgl. Wellhausen, Reste arab. Heidenthums p. 146, rabbat al-chidr bei Nöldeke, Beiträge zur Kenntniss der Poesie p. 85, 6 = Mufaḍḍal. 29: 1, bejḍatu chidrin Imrḳ., Muʿall. v. 23. Plural: bejḍât al-chudûr Ḥam. p. 250 v. 2. Es scheint jedoch, dass diese Ausdrücke sich zunächst auf unverheirathete Mädchen beziehen (B. ʿÎḍejn nr. 15 al-ʿawâtiḳ ḍawât al-chudûr, bei einem spätern Dichter: ʿawâtiḳu lam takun tadaʿu-l-ḥiġâla, Dû-l-rumma Chiz. adab IV, p. 107, 6 v. u.), sowie auch muchabbaʾât, Zuhejr 1: 36 (ed. Landberg p. 159 v. 4); vgl. al-ʿaḏrâʾa fî-l-naṣîfi, Huḏejl. 237: 14, 278: 40 (zu naṣîf, B. Ġihâd nr. 5 naṣîf der Paradiesjungfrauen), al-ʿaḏrâʾu fî chidrihâ, B. Adab nr. 76. S. weitere Nachweise hinsichtlich verwandter Sprachausdrücke in Oest. Monatsschr. f. d. Orient XI, p. 156 unt.; zu beachten Ḥam. p. 750 v. 1 ġazâlun muḳannaʿu, ein verschleiertes Reh (von einem jungen Mädchen).

4) Al-Ṭabarî II, p. 459, die Frauen aus dem Stamme Hamdân.

jene Urne umgab, in welcher das Haupt des ʿAlî aufbewahrt wurde und dass ein weisser Vogel dieselbe umflatterte.[1] Die umejjadenfeindlichen Verschwörer in Baṣra halten nach dem Regierungsantritt des Jezîd ihre Zusammenkünfte im Hause der Maria bint Saʿd, einer Frau vom Stamme der ʿAbd al-Ḳejs und begeisterten Anhängerin der ʿAlîden ab.[2] Und im Verzweiflungskampf Ḥusejn's für die Rechte seiner Familie erfahren wir unter den vielen ergreifenden Episoden dieser tragischen Kriegführung, wie Umm Wahb, die Frau eines eifrigen Parteigängers des Prätendenten, eine Zeltstange ergreift und zu ihrem Manne tretend die folgenden Worte an ihn richtet: „Meinen Vater und meine Mutter gebe ich hin als Lösung für dich; gehe hin und kämpfe für die Rechte der Nachkommenschaft Muhammeds". Und als der Gatte sie zu den Frauen zurückwies, da ergriff sie sein Kleid und sprach: „Nicht will ich mich von dir trennen, eher sterbe ich mit dir"; als er dann im Kampfe fiel, da begrüsste sie seine Leiche mit den Worten: „Wohl bekomme dir das Paradies!"[3] Man denkt hierbei auch an Asmâʾ, die Tochter des Abû Bekr, die ihrem Sohn ʿAbdallâh b. al-Zubejr in seinem Kampf gegen Al-Ḥaǵǵâǵ ermuthigend zur Seite steht und es nicht dulden will, dass der Sohn, als er in den Krieg zieht, ein Panzerhemd anlege, weil ihr diese Vorsicht unwürdig schien eines Mannes, der den Kampf aufnimmt für eine Sache, von deren Gerechtigkeit er durchdrungen ist. In der ersten Zeit des Islam wetteifern die Frauen — man hat in ihnen die Vorbilder einiger neuzeitlichen Heroinen der arabischen Wüste erkennen wollen[4] — mit ihren heldenmüthigen Männern in der Begeisterung für die schweren Kämpfe, zu denen sie aufgerufen wurden. Als Ḥabîb b. Maslama al-Fihrî (st. 42) im Begriffe war, zu einem jener Streifzüge auszuziehen, mit denen er einen grossen Theil seines Lebens ausfüllte, da fragte ihn sein Weib: „Wo ist dein Ziel?" „Entweder im Lager des Feindes", erwiderte Ḥabîb, „oder, will's Allâh, im Paradies". „An beiden Orten", erwiderte das Weib, „will ich dir zuvorkommen". In der That begegnete ihr Ḥabîb im Lager des Feindes; sie war ihm zuvorgekommen.[5] Der Mörder des Châriǵitenhäuptlings Nâfiʿ b. al-Azraḳ findet sich einer Frau gegenüber, die ihn zum Zweikampf herausfordert, um Blutrache für den ermordeten Nâfiʿ zu nehmen.[6]

---

1) Al-Ṭabarî II, p. 369.

2) ibid. p. 235.

3) ibid. p. 336.

4) Burton, Personal narrative of a pilgrimage to Mecca and Medina (Leipzig 1874) II, p, 237, vgl. Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Scherif von Mekka p. 245.

5) Al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al-bajân fol. 48ᵇ.

6) Ansâb al-ashrâf p. 92.

Neben ihrer Betheiligung an den politischen Interessen begegnen wir bereits in früher Zeit den Frauen auch als Priesterinnen der Humanität und werkthätigen Menschenliebe inmitten der Schrecknisse des Krieges. Eine Frau aus dem Aslam-stamme, Kulejba bint Sa'îd — so erzählt Ibn Sa'd[1] — errichtete während der Chejbarschlacht zu allererst ein Feldlazareth[2] innerhalb der Moschee, in welcher sie die Kranken und Verwundeten pflegte. Dass den Frauen der Zugang zur „Heiligkeit und zum Paradiese" verschlossen sei, dies wird geradezu durch den Koran selbst widerlegt. Es bedarf nur eines Blickes auf jene zahlreichen Stellen, wo von mu'minûn und mu'minât, ṣâliḥûn und ṣâliḥât in einem Athemzuge und unter Voraussetzung ihrer völligen Gleichwerthigkeit geredet wird (besonders Sure 33: 35).

Man kann hieraus ersehen, dass weder die Stellung der Frauen innerhalb der ältesten Bewegungen der muhammedanischen Gemeinde, noch auch die Lehre des Begründers der neuen Religion ein Hinderniss bildeten, dass sich — trotz einiger theologischer Beschränkungen von ganz und gar theoretischer Art[3] — die Frau im innern religiösen Leben und im Bewusstsein der Gläubigen zu jener Bedeutung emporschwinge, welche dem männlichen Geschlechte zugestanden wird, und dass sich bei der Entwickelung der Aulijâ'-verehrung im Islam diese Würde auch auf Frauen erstrecke,[4] welche das Gesammtgefühl der Gläubigen auf diese Höhe erhebt. Und in der That, wenn wir uns von den Nachrichten über das muhammedanische Leben der verschiedensten Zeitalter belehren lassen und wenn wir uns in den Stätten des Todes umsehen und die Gräber der Heiligen betrachten, so werden wir ganz andere Erfahrungen von der Stellung der muhammedanischen Frauen in dem Heiligenbestande des Islam gewinnen, als uns von Perron geboten werden. Von heiligen Frauen (Shejchât) hören wir von den ältesten Zeiten bis zur jüngsten Gegenwart sehr viel. Man kennt ihre Namen und erzählt mit devoter Achtung von ihrem heiligen Leben und ihren frommen Thaten und Wunderwirkungen (karâmât). Dem Ṣûfî-unwesen abgeneigte Theologen eifern auch gegen diese weiblichen Heiligen und die Verehrung,

1) Bei Ibn Ḥaǵar IV, p. 763.

2) Eine Einrichtung, die in den späteren Jahrhunderten im Kriegswesen der Muhammedaner fest eingebürgert war, Ibn Challikân nr. 367, Al-Maḳḳarî I, p. 548.

3) Dass z. B. die Frau die Nebî-würde nicht erreichen könne; nach Muhammed kann es ja auch männliche Propheten nicht mehr geben. Aber auch in diesem Punkte hat sich ein Theologe des IV. Jahrhunderts erlaubt, von der gewöhnlichen Lehre abzuweichen; dadurch hat er sich die Missbilligung der Massen zugezogen. Ibn Bashkuwâl nr. 1057 p. 479 unten.

4) Die Gestaltung des Lebens hat die Schranke durchbrochen, welche die spätere Theologie zu ziehen nicht verabsäumt hat. Al-Bejḍâwî zu Sure 14: 38 (I, p. 207, 22): chuṣṣû (al-riǵâl) bil-nubuwwa wal-imâma wal-walâja.

mit welcher sie sich zu umgeben wissen.[1] Es ist noch nicht lange her, dass die orientalischen Zeitungsblätter von dem imposanten Begräbnisse einer solchen heiligen Frau, der Shejcha Amîna in Alexandrien Bericht erstatteten. Nur wenig Bücher über Heiligenbiographie wird es geben, die nicht unter jedem Buchstaben des Alphabetes eine Reihe von heiligen Frauen aufführen, mit wunderbaren Nachrichten, welche in nichts jenen nachstehen, welche von den heiligen Männern erzählt werden, die in derselben Büchern ihre Nachbarn sind. Es ist bezeichnend, dass einige Theologen als den ersten Repräsentanten der Ḳuṭb-würde, einer der hervorragendsten in der Hierarchie der Auljâ', eine Frau nennen: Fâṭima.[2] Zwischen beiden Geschlechtern herrscht auf dem Gebiet der Heiligkeit volle Parität. Die einschlägige Literatur kann sogar eine besondere Monographie aufweisen über Biographien heiliger Frauen vom Schejch Taḳî aldîn Abû Bekr al-Ḥuṣnî unter dem Titel: „Lebensläufe der auf dem Gotteswege wandelnden gläubigen und frommen Frauen".[3] Der Verfasser hatte, wie er dies in seiner Vorrede darlegt, mit diesem Buche die Absicht, dass sich die Leserinnen aus demselben Vorbilder der Frömmigkeit und sittlichen Heiligkeit aneignen mögen. Demgemäss apostrophirt er auch in der Nutzanwendung sehr oft und streng die Frauen seiner Zeit. „Jâ nisâ' hâḏâ al-zamân!" „Wehe euch und nochmals wehe euch, o Frauen dieser Zeit!" sagt er bei Gelegenheit der Biographie der frommen Ḥasana (fol. 45, b). „Ihr seid eben das Gegentheil davon. Ihr findet Gefallen an den Söhnen der Welt. Wenn euer Gatte gottlos ist und berauschende Getränke trinkt und andere Sünden begeht, so findet ihr Gefallen an ihm, wenn auch sein Verkehr den Zorn Gottes veranlasst und ihr vermeidet den frommen Mann, obwohl sein Verkehr das Gefallen Gottes herbeiführt. Fluch über euch! Wie wenig Wohlgefallen findet ihr an Dingen, die euch näher zu Allâh bringen".

Allerdings ist es nicht der kriegerische, mit den Mitteln der Gewalt arbeitende Islam, jene „religion d'hommes" — wie ihn Renan nennt — der die heiligen Frauen hervorbrachte, sondern der von mystischen und asketischen Neigungen erfüllte Islam ist es, der die heiligen Frauen grosszieht,[4] jene Zâhidât und ʿÂbidât, von deren Erwähnung die muhammedanischen Bücher erfüllt sind. Da finden wir auch Frauencongregationen, welche die Pflanzstätten der Heiligen sind, Klöster für Frauen. Es klingt

1) Muḥammed al-ʿAbdarî, Al-madchal (Alexandrien 1293) II, p. 18.

2) Al-Munâwî fol. 23ª.

3) Sijar al-sâlikât al-mu'minât al-chajrât, Hschr. der Leipziger Univ. D. C. nr. 368.

4) Kremer, Geschichte der herschenden Ideen des Islams p. 63—65.

wohl sonderbar, von muhammedanischen Nonnen und muhammedanischen Nonnenklöstern zu hören, als gäbe es noch eine strengere und weitergehende Abschliessung der Frauenwelt, als es jeder Harem schon an sich ist. Al-Maḳrîzî erwähnt in seinem Kapitel über Klöster in Aegypten (ribâṭ) ein Institut unter dem Namen: Ribâṭ al-Baġdâdijja (Kloster der Baġdâderinn): „dieses Haus erbaute Madame (châtûn) Taḏkârpâs, die Tochter des Malik al-Zâhir Bîbars, im Jahre 684 d. H. für Zejnab, Tochter des Abû-l-barakât, welche fromme Schejcha gewöhnlich 'Tochter der Baġdâderin' (bint al-Baġdâdijja) genannt wurde; die Prinzessin richtete in diesem Institut für die Schejcha und andere fromme Frauen ein Wohnhaus ein. Dieses Haus ist bis auf unsere Tage durch die Frömmigkeit der Bewohnerinnen bekannt, an deren Spitze immer eine Oberin steht, welche den übrigen religiöse Belehrung bietet, mit ihnen fromme Uebungen abhält und sie in den Wissenschaften der Religion unterweist. Die letzte uns bekannte Oberin dieses Hauses war die fromme Schejcha, die Herrin der Frauen ihrer Zeit, die Baġdâderin Umm Zejnab Fâṭma, Tochter des ʿAbbâs, welche im Monat Ḏû-l-ḥiġġa des Jahres 714 über achtzig Jahre alt starb. Sie war eine gelehrte und dabei allen irdischen Gütern entsagende, mit Wenigem begnügsame, gottesfürchtige, auf Gottes Pfad leitende Frau, eifrig in der Beförderung geistigen Nutzens und der frommen Uebungen und von lauterer Frömmigkeit. Viele Frauen aus Damaskus und Kairo lernten von ihr; sie besass die Eigenschaft, dass ihr jedermann Vertrauen entgegenbringen musste, sie übte auch durch ihre Belehrung grossen Einfluss auf die Seelen. Nach ihrem Tode erhielt jede Oberin dieses Klosters den Titel: 'die Baġdâderin'. In dasselbe Haus pflegten sich auch von ihren Männern verstossene Frauen zurückzuziehen und zur Wahrung ihrer sittlichen Reputation daselbst zu verbleiben, bis sie wieder eine neue Ehe eingingen. Denn in diesem Hause herrschte strenge Disciplin, die Bewohnerinnen waren stets mit gottesdienstlichen Uebungen beschäftigt und wer sich gegen die Regeln des Hauses verging, wurde von der Oberin strenge bestraft. Durch die Ereignisse des Jahres 806 verfiel dann das Institut. Die Oberaufsicht über dasselbe steht dem Oberḳâḍî der Ḥanafiten zu".[1] Auch in Mekka gab es früher Frauenklöster; Muhammed al-Fâsî (geb. 775, gest. 832) in Mekka), mâlikitischer Ḳâḍî in der heiligen Stadt, erwähnt in seiner Geschichte und Topographie Mekkas unter den Klosterstiftungen der heiligen Stadt das Kloster der Bint al-tâġ. „Ich weiss nicht", sagt Al-Fâsî, „wer es gegründet hat, es ist mehr als 200 Jahre alt (der Verfasser beendigte dieses Buch im

1) Chiṭaṭ II, p. 428. Von diesem Gebäude ist jetzt keine Spur mehr erhalten, ʿAlî Bâshâ Mubârak, Al-chiṭaṭ al-ġadîda al-taufîḳijja VI, p. 53.

Jahre 819); aus einer Thorinschrift ist ersichtlich, dass es für fromme Ṣûfîfrauen[1] gestiftet wurde, die ständig in Mekka leben wollen". Ferner: „Zu diesen Stiftungen gehört ein Kloster, hinter dem Kloster al-Dûrî, welches für Frauen bestimmt ist; dies Institut bestand noch in der Mitte des VII. Jahrhunderts". Endlich: „Zwei Klöster in der Nähe des Ortes Al-Durejba; das eine führt den Namen: Ribâṭ ibn al-Saudâ', es befindet sich an demselben eine Thorinschrift, in welcher erzählt wird, dass im Rebî' I. 590 Umm Chalîl Chadîǧa und Umm 'Îsâ Marjam, beide Töchter des 'Abdallâh al-Ḳasîmî, diese beiden Klöster für fromme, dem shâfi'itischen Ritus angehörende Ṣûfîfrauen gestiftet haben, welche ein jungfräuliches Leben geloben. Man nennt das letztere auch das Hirrîsh-Kloster.[2] Auch in Nordafrika finden wir muhammedanische Nonnen. Al-Bekrî erwähnt in der Nähe von Susa einen Ort, Namens Monastîr, mit der Bemerkung, dass dies ein Wallfahrtsort für Frauen ist, welche nach Art der Derwische leben.[3]

Wir haben ersehen können, dass im Islam nicht nur von vornherein die Möglichkeit zur Ausbildung der Vorstellung von heiligen Frauen gegeben war, sondern dass sich auch die socialen Folgen einer solchen Vorstellung hier ebenso wie anderwärts eingestellt haben. Die heiligen Frauen werden in der muhammedanischen Heiligenlegende mit denselben Wunderwirkungen ausgerüstet, wie die Walî's, sie sind im Leben und nach ihrem Tode derselben Ehren theilhaftig. Obwohl tiefe Gottesgelehrsamkeit, wie wir zu Beginn des vorigen Abschnittes gesehen, nicht eben unumgängliches Attribut des heiligen Charakters ist, finden wir dieselbe nicht selten in den Biographien der Shejcha's als besondern Ruhmestitel hervorgehoben. Denn auch dies ist eine vielverbreitete Uebertreibung, dass der Islam die Pflege des 'Ilm ausschliesslich als Privilegium der Männer betrachtet.[4] Der alte Islam macht das Studium der religiösen Wissenschaft zur Pflicht jedes Gläubigen ohne Unterschied des Geschlechtes,[5] und die Frauen haben in den früheren

1) Dem Titel Ṣûfijja begegnen wir nicht selten bei frommen Frauen, z. B. Abû-l-Maḥâsin II, p. 224, 4 v. u. eine heilige Wunderthäterin Fâṭima bint 'Abd al-Raḥmân (st. 312). Bei Ibn Bashkuwâl nr. 1192 p. 537 wird aus dem Anfang des IV. Jahrhunderts ein Ṣûfî erwähnt, der eine Ṣûfijja heirathet, deren Mutter gleichfalls Ṣûfijja war.

2) Chron. Mekk. II, p. 114. 115.

3) Jâḳût IV, p. 661.

4) Von apologetischem Standpunkte hat der bekannte ägyptische Gelehrte Schejch Rifâ'a al-Ṭahṭâwî (st. 1873) diese Ansicht in einer besondern Abhandlung zu widerlegen versucht; vgl. einen Auszug aus derselben in Jacoub Artin Pacha's L'instruction publique en Égypte (Paris 1890) p. 122 ff.

5) Dies ist im Ḥadîth ausgedrückt: Ṭalab al-'ilm farîḍa 'alâ kull muslim wamuslima.

Jahrhunderten an der Pflege der religiösen Wissenschaft viel mehr Antheil genommen, als man gewöhnlich vorauszusetzen pflegt.[1]

Es ist begreiflich, dass der muhammedanische Volksglaube am leichtesten jene Frauen, deren Lebensschicksal mit den ersten Anfängen des Islam verknüpft war, zu Heiligen gestempelt hat. Namentlich die Anhänger der Familie ʿAlî's sind eifrig darin, die Frauen dieser geweihten Familie in die Heiligensphäre zu erheben. So wie der Islam an die Familie ʿAlî's den ins Mystische erhobenen Begriff des Märtyrerthums knüpfte, so hat er auch die Frauen dieser Familie unter einen höhern Gesichtspunkt gestellt. Kairo ist unter allen sunnitischen Städten der am meisten mit ʿalîdischen Reminiscenzen durchtränkte Boden; es ist dies eine Folge der Fâṭimidenherrschaft in dieser Stadt. Dieselbe birgt ja das Haupt Ḥusejn's, sie beherbergt auch das Grab Zejd's, des Enkels des Ḥusejn, der in Kûfa dem umejjadischen Chalifen Hishâm zum Opfer fiel, dessen Körper aber in wunderbarer Weise nach Kairo gelangte. Hier zeigt man auch die Gräber frommer Frauen aus der Familie des ʿAlî: das der Umm Kulthûm, dass der Sitta Ġauhara, der Dienerin der Sitta Nefîsa, sowie auch das Grab der S. Nefîsa selbst, welche eine wahre Heilige war.[2] Die um ihr Andenken gewobenen Legenden können einen Begriff davon geben, welche Vorstellung die Muhammedaner von ihren heiligen Frauen haben. S. Nefîsa war eine Urenkelin des Chalifen und Märtyrers Ḥasan und Schwiegertochter des Imâm Ġaʿfar al-ṣâdiḳ. Sie war berühmt durch ihre Frömmigkeit und ihren Eifer in den religiösen Uebungen; die Wallfahrt nach Mekka vollzog sie dreissig Mal; sie fastete unendlich viel, belebte die Nächte (d. h. sie wachte in denselben über Gebeten und heiligen Uebungen), betete und büsste viel; nur jeden dritten Tag nahm sie kärgliche Nahrung zu sich. Den Koran und die Erklärung desselben wusste sie auswendig und war so bewandert in der religiösen Wissenschaft, dass ihr grosser Zeitgenosse, der Imâm Al-Shâfiʿî vor der grossen Gelehrsamkeit dieser heiligen Frau mit ungewöhnlicher Achtung erfüllt war. Vor ihrem Tode grub sie sich selbst das Grab, in welchem ihr Körper ruhen sollte, und als die Höhle fertig war, recitirte sie in derselben sitzend den Koran hundertundneunzig Mal; als sie eben das Wort raḥmat (Barmherzigkeit) las, entfloh ihre Seele dem Körper und eilte zum Herrn der Barmherzigkeit. Ihre Wunder sind ohne Zahl. Wir wollen einige der berühmtesten mittheilen. Als sie von Arabien nach Aegypten übersiedelte, gerieth sie in die Nachbarschaft einer Ḏimmî-familie (christliche oder

1) s. Excurse und Anmerkungen.

2) vgl. Mehren, Revue des monuments funéraires du Kerafet ou de la ville des morts hors du Caire (Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie imper. des Sciences de St. Petersburg, T. IV, 1871) p. 564—566.

jüdische) in welcher ein gichtleidendes Mädchen war, welches ihre Gliedmaassen nicht mehr frei bewegen konnte und regungslos hingestreckt liegen musste. Ihre Eltern verliessen einmal ihre Wohnung, um auf dem Markte Lebensmittel zu kaufen, und baten die fromme muhammedanische Nachbarin, während ihrer Abwesenheit die unglückliche Kranke zu bewachen. Nefîsa, voller Liebe und Erbarmen, übernahm diese Pflicht der Barmherzigkeit. Als die Eltern des kranken Kindes das Haus verlassen hatten, verrichtete die Heilige die rituelle Waschung und wendete sich zu Allâh mit einem innigen Gebete für die Genesung des ohnmächtigen Kindes. Kaum hatte sie ihr Gebet beendigt, als die Kranke die Kraft ihrer Glieder wieder erlangte und den heimkehrenden Eltern entgegeneilte. Die dankbaren Eltern zögerten nicht, den Islam anzunehmen.

Einst versagte der Nil die Ueberschwemmung des lechzenden Bodens. Das Land ging schrecklicher Dürre und Hungersnoth entgegen. Das Volk war voller Verzweiflung, seine Gebete und Bussübungen halfen nichts; der Strom blieb hartnäckig wie zuvor. Da reichte Nefîsa den verzweifelten Mitbürgern ihren Schleier, damit sie ihn in den Nil werfen mögen. Kaum war dies geschehen, da begann das Niveau des Stromes sich zu heben und das sich dem Hungertode entgegenängstigende Volk sah nun Ueberfluss wie selten zuvor. Das Volk von Kairo bezeichnet die Grabstätte dieser Heiligen als einen der privilegirten Orte, wo man Gebete verrichtet mit der sichern Hoffnung, erhört zu werden. Die heilige Frau, die, so lange sie lebte, ihren Einfluss vor dem göttlichen Throne den Unglücklichen und Bedrängten nie versagte, versagt ihn auch nach ihrem Tode nicht und auch Gott lässt keine Bitte unerhört, für deren Erfüllung die heilige Nefîsa ihre Fürsprache einlegt.[1]

Die Nefîsa-legenden stellen den Typus einer ganzen Klasse von Legenden heiliger Frauen des Islam im Osten und Westen seines Ausbreitungsgebietes dar. Wir betonen die Thatsache der geographischen Verbreitung solcher Heiligenlegenden, um dadurch dem Vorurtheil zuvorzukommen, welches neuerdings durch mehrere ethnographische Schriftsteller Ausdruck gefunden hat. Mit Bezug auf heilige Frauen wird nämlich der Unterschied aufgestellt, den Kobelt in seinen „Skizzen aus Algerien“ in so kategorische Form fasst: „Bei den Arabern findet man nie heilige Frauen, bei den Berbern findet man solche“.[2] Allerdings ist das Marabutenthum der Frauen

1) Chiṭaṭ II, p. 441. Wir besitzen jetzt eine ausführliche Beschreibung des Grabes der Sitta Nefîsa und ihrer Legende von Paul Ravaisse, Sur trois miḥrâbs en bois sculpté in den Mémoires présentés et lus à l'Institut égyptien II (Kairo 1889) p. 661 ff.

2) Globus 1885 nr. 3 p. 40, vgl. Trumelet, Les Saints du Tell I, p. XLVIII.

bei den Berbern sehr stark emporgekommen,[1] und der Grund für diese, so wie auch für andere Erscheinungen im maġribinischen Heiligencultus ist in den vorislamischen Antecedentien des maġribinischen Islam leicht zu erkennen.[2] Aber die Fähigkeit, heilige Frauengestalten zu concipiren, wird man auch dem arabischen Islam nur mit Unrecht absprechen wollen.

V.

Im weitern Verlauf dieser Abhandlung werden wir uns nicht mehr mit den lebenden Walî's als Gegenständen der Verehrung beschäftigen. Die obigen Specimina aus dem Volksaberglauben (III.) mögen sich als morgenländische Beiträge zur Kenntniss des Folklore rechtfertigen, zu dessen Aufbaue jetzt auf verschiedenen Gebieten emsig Materialien gesammelt werden. Wir wenden uns nun zu dem Cultus, der sich im Islam an die abgeschiedenen Walî's geknüpft hat. Derselbe ist in der Regel mit den Grabesstätten heiliger Personen in Zusammenhang, seltener mit Orten, welche zu dem Leben des Heiligen in gewisser Beziehung stehen.

1.

Obwohl bereits im mekkanischen Cultus, wie sich dieser in der ersten Zeit des Islam entwickelte, den aus heidnischen Ueberlieferungen im Sinne der Verbindung mit Ibrâhîm umgebildeten heiligen Stätten eine sehr hervorragende Stelle zuerkannt wurde, kann man dennoch die Beobachtung machen, dass in der ältesten Zeit des Islam die Bestrebung, mit heiligen Persönlichkeiten in Zusammenhang gebrachten Orten besondere Wirkungen beizumessen, noch nicht durchgedrungen ist. Die an die Patriarchenzeit anknüpfenden heiligen Gedenkorte der Ka'ba entstanden, wie ja der muhammedanische Ka'bacultus überhaupt, unter dem Drange, die heidnischen Ceremonien, welche wegen des an die Ueberlieferung der Ahnen sich klammernden Charakters der Araber unumgänglich waren, innerhalb der neuen Ordnung möglich zu machen. Wir haben keine sicheren Berichte darüber, ob und in wie weit sich in den ersten Jahrzehnten das Gebiet heiliger Orte über diese Grenzen hinaus erweitert habe. Die Thatsache, dass das Geburtshaus des Propheten zur Umejjadenzeit als gewöhnliches Wohnhaus benutzt und erst durch Al-Chejzurân (st. 173), die Mutter des Hârûn al-Rashîd, für ein Bethaus

1) Man denke nur an den Cultus der Lellah Setti in Tlemsen (Bargès, Tlemçen p. 132), der Lella Minana in Al-'Arîsh (Rohlfs, Erster Aufenthalt in Marokko p. 367).

2) vgl. ZDMG. XLI, p. 55, Procopius, De bello vand. II, c. 8 über weissagende Frauen.

adaptirt wurde,[1] lässt uns zur Voraussetzung geneigt sein, dass die Weihung von heiligen Orten, welche an die Prophetenlegende anknüpfen, nicht in die älteste Zeit gehöre.[2] Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Berichte der Chronisten, welche die Heiligsprechung der muhammedanischen Gedenkorte in eine frühere Zeit hinaufschieben, nur so viel beweisen, dass die Heiligkeit der betreffenden Orte zur Zeit des Chronisten bereits in fester Geltung war; so z. B. der Bericht des Wâḳidî, dass an den Orten, wo der Prophet gebetet hatte, Moscheen errichtet wurden,[3] oder die ohne Isnâd, bloss vom Hörensagen[4] geschöpfte Mittheilung des Ṭabarî, dass das „Wohnhaus der Chadîǧa", in welchem Muhammed mit seiner ersten Ehefrau zusammen lebte, bereits von Muʿâwija zu einem heiligen Orte eingerichtet worden sei. In der That wird die Bedeutung, welche sich an einige dieser Heiligthümer knüpft, selbst von muhammedanischen Geschichtsschreibern nicht immer als zweifellos betrachtet.[5]

Mit der successiven Erhöhung des Charakters des Propheten, welche aus dem Volksglauben auch in die Lehre eingedrungen war, nimmt auch die werkthätige Pietät für solche Gedenkorte immer mehr zu. Es wurden selbst die kleinlichsten Episoden aus dem Leben des Propheten topographisch verewigt. Man zeigte z. B. den Ort, wo Muhammeds Kochtopf stand, als er im ersten Jahre der Flucht im Baṭḥâ ibn Azhar unter einem Baume für sich und seine Genossen Essen zubereiten liess.[6] Es ist leicht begreiflich, dass infolge des Umstandes, dass die Festhaltung solcher Gedenkorte in den ältesten Zeiten vernachlässigt wurde, die spätere Verewigung derselben auf völlig unhistorischem Grunde erfolgte. Man fragte nicht viel nach der Beglaubigung und Authentie des heiligen Ortes. Ṭârik b. ʿAbd al-Raḥmân berichtet, dass er während seiner Pilgerfahrt vor einer Moschee vorüberging, in welcher er betende Leute sah. Auf seine Frage berichtete man ihm, dass diese Moschee zum Andenken an die „Huldigung unter dem Baume" an dem Orte derselben errichtet wurde. Ṭârik erzählte dies dem Saʿîd b. al-Musajjib (st. 93). „Mein Vater — sagte Saʿîd — der selber einer derjenigen war, die dem Propheten unter dem Baume huldigten, konnte ein Jahr später die Stelle dieses Ereignisses nicht mehr angeben. Die Genossen des Propheten hatten also den Ort der Unterwerfung völlig vergessen: nun, ihr wollt ihn wieder aufgefunden haben und ihr wüsstet

1) Al-Ṭabarî I, p. 968.
2) vgl. Snouck Hurgronje, Mekka I, p. 21.
3) Wâḳidî-Wellhausen p. 208.
4) fîmâ ḏukira, Al-Ṭabarî I, p. 1130, 3.
5) vgl. z. B. Al-Azraḳî p. 425 zu Al-muttakâ.
6) Al-Ṭabarî I, p. 1268.

darin Bescheid?“ [1] Zu Al-Azraḳî's Zeit, im III. Jahrhundert, hatte die „Baummoschee“ bereits eine andere Bedeutung. Sie sollte nicht mehr an die Huldigung unter dem Baume erinnern, sondern eine Wunder-legende verewigen: An jener Stelle stand nämlich ein Baum, den der Prophet um irgend eine Sache befragte, worauf sich der Baum zum Propheten bewegt haben und vor ihm stehen geblieben sein soll, bis er dann, nach geendigter Unterredung, wieder nach seinem ursprünglichen Ort zurückkehrte.[2]

Je weiter wir in der Zeit vorwärts schreiten, desto üppiger entfaltet sich die Pietät vor heiligen Gedenkorten. In Mekka selbst mehren sich die heiligen Gräber. Zwischen dem schwarzen Steine und dem Zemzem will man neuundneunzig Prophetengräber, namentlich aus der Patriarchenzeit gefunden haben.[3] Man zeigt den Stein, auf dem der Prophet ausruhte, als er von seiner ʿUmra zurückkehrte; ebenso den Stein in Abû Bekr's Hause, der den Propheten in Abwesenheit des Hausherrn begrüsste.[4] Natürlich ist es Medîna und die nächste Umgebung, wo die ältesten Traditionen des Islam durch örtliche Reminiscenzen, „Mashâhid“, wach erhalten werden sollten. Da wird inmitten der Moschee von Ḳubâ die Stelle gezeigt, wo das Kameel, welches der Prophet ritt, niederkniete, und im Hofraum desselben Gebäudes eine Nische, welche den Moment verewigt, als der Prophet die erste Rakʿa verrichtete. Man zeigt in Medîna die Stellen der Häuser der ersten Chalifen, der Cisterne, deren Wasser süss und trinkbar wurde durch den Speichel des Propheten. — Ausserhalb Medîna's wird der Stein gezeigt, aus dem auf Befehl des Propheten Olivenöl träufelte, eine Ḳubba erhebt sich über diesen Stein und es braucht nicht hinzugefügt zu werden, dass ein Gebet an diesen heiligen Orten und an den vielen Gräbern von Genossen und Helfern, die Medîna's Gebiet in sich birgt, als besonders wirkungsvoll erachtet wird.[5] Es ist bemerkenswerth, dass auch

---

1) B. Maġâzî nr. 37, Al-Ḳasṭallânî VI, p. 391 wird von Ibn Saʿd angeführt, dass ʿOmar diesen Baum umhauen liess, als er hörte, dass man bei demselben Gebete verrichtet.

2) Al-Azraḳî p. 424, vgl. Snouck Hurgronje, Het Meekaansche Feest p. 123 Anm. 2. In späterer Zeit verschwindet das Andenken dieses heiligen Ortes; Al-Fâsî (VIII. Jhd.) schreibt: Al-Ḥudejbija und die Moschee (des Baumes) sind heute völlig unbekannt. Chron. Mekk. II, p. 83, 6. Ob die Verehrung, welche bei Ṭâʾif dem Lotus des Propheten (sidrat al-nabî, wohl vorzugsweise auch nur al-sidra genannt, Al-Fâkihî, Chron. Mekk. II, p. 48, 3), an welchen sich ein Wunder des Propheten anknüpfte, noch fortbesteht, konnte ich nicht erfahren; dieselbe wird aus dem X. Jhd. noch erwähnt; Disputatio pro relig. Mohammed. ed. van den Ham p. 245.

3) Bei Al-Damîrî (s. v. al-nasr) II, p. 413 unten.

4) Ibn Baṭûṭa I, p. 333.

5) ibid. p. 286 ff.

grössere historische Momente — nicht bloss persönliche Beziehungen — den Anlass bieten, bestimmten Orten höhere Weihe zuzueignen. Zur Zeit des Ma'mûn wird eine Moschee an dem Orte errichtet, wo die Anhänger Muhammeds den falschen Propheten Musejlima besiegten, durch dessen Niederlage der ganze Islam einer ihm drohenden grossen Gefahr entging.[1]

Inzwischen nimmt die Heiligenverehrung im Islam fortschreitenden Aufschwung. Die mit diesem neuen Momente des religiösen Lebens erwachsenden Vorstellungen lenken den Sinn der Gläubigen auf heilige Stätten ganz anderer Art. Man besucht das Grab des Heiligen als geweihte Andachtsstätte, oder — wie wir sehen werden — es werden alte heidnische Heiligthümer zu muhammedanischen Heiligengräbern umgedeutet. Es entwickelt sich ein eigenartiger Gräbercultus, in dessen Formen vielfach die alten heidnischen Ueberlieferungen des betreffenden Volkes fortleben, welche jedoch auch auf die Verehrung der auf muslimischem Grunde entstandenen Heiligengräber übertragen werden. Die ursprüngliche Art der Verehrung dieser letzteren besteht darin, dass man die Gräber der heiligen Märtyrer besucht, um sie zu begrüssen. Man glaubte auch den Gegengruss der besuchten Frommen vernehmen zu können, vor deren letzter Ruhestätte niemand vorüber reisen mochte, ohne ihnen seine Ehrerbietung bezeigt zu haben.[2] Im II. Jahrhundert hatte sich an diese aus schlichter Pietät emporgewachsenen Gewohnheit bereits eine Art von Cultus angesetzt; schon im ältern Ḥadîth (s. letzten Abschnitt dieser Abhandlung) wird gegen denselben in entschiedener Weise polemisirt.

Nicht blosse Pietät für den im Grabe Ruhenden veranlasst das muhammedanische Volk zum Besuche des Heiligengrabes; es ist zumeist der Glaube, durch das Pilgern zu dem Grabe, durch dort verrichtete Gebete und gespendete Weihgeschenke von dem Heiligen Hülfe in der Noth zu erhalten, oder wie man die Vorstellung im Sinne der islamischen Theorie abgeschwächt hat, die Fürsprache des Heiligen für sich zu erwirken, oder im allgemeinen lil-tabarruk,[3] durch das pietätvolle Gedenken an den Heiligen und die Verehrung seines Andenkens Segen zu erlangen. Unerschütterlich lebt im Volke der Glaube an die Wirksamkeit des Gräberbesuches. Eine Menge von Sagen und Legenden giebt der Zuversicht des Volkes Ausdruck, dass die Heiligen, zu deren Grab man zur Zeit äusserster Noth hülfesuchend flüchtet, durch aussergewöhnliche Mittel die erwartete Hülfe schaffen. Selbst die Tilgung drückender Schuldenlast erreicht der fromme

1) Al-Balâḏorî p. 93.
2) vgl. Wâḳidî-Wellhausen p. 143 f.
3) Al-Ḳasṭallanî II, p. 495.

Mann durch Vermittlung des Heiligen, dessen Ḳubba er andächtig besucht. An anderem Orte ist die Legende des in der Ḳarâfa von Kairo ruhenden Lejth b. Saʿd, genannt Abû-l-makârim, d. h. der Gnadenvater, der Gnadenreiche, mitgetheilt worden,[1] auf dessen Grabe ein von Gläubigern bedrängter Mann einen korangelehrten Vogel vorfindet, mit dem der arme Mann in Kairo solches Aufsehen erregte, dass ihm der Sultan den Vogel für eine Summe abkaufte, die überreichlich genügte, um der materiellen Bedrängniss abzuhelfen. Dass in dieser und ähnlichen Legenden die Tilgung der Schulden in die Machtsphäre des Heiligen einbezogen wird, kann nicht auffallend schei- nen, wenn man bedenkt, dass der angerufene Heilige auch in diesem Falle die Stelle Gottes vertritt. Schon in den ältesten muhammedanischen Gebeten wird der Allmächtige von dem Betenden um die Tilgung der Schulden angefleht. Ein altes Nachtgebet: „O mein Gott! Herr des Himmels und der Erden, der du das Getreidekorn und den Dattelkern spaltest, der du die Thora, das Evangelium und den Koran offenbart hast, ich suche Zuflucht bei dir vor der Bosheit eines jeden Bösen, dessen Stirnlocke du in der Hand hältst; du bist der Erste, nichts war vor dir, du bist der Letzte, nichts ist nach dir u. s. w., bezahle für mich meine Schuld und lasse nicht Armuth über mich kommen!“[2] Und wenn der Chaṭîb am Freitag für die Gesammtheit der Muslimîn betet, für den Chalifen und seine Armee, da vergisst er nicht die Bitte hinzuzufügen: „waḳḍi al-dejn ʿan al-mudejjanîn“ „Tilge die Schulden derer, welche verschuldet sind“.[3] — Es folgt aus dieser Anschauung, dass man auch die Bezahlung der Schulden in den Wirkungskreis übernatürlicher Einflüsse stellte. „Der Prophet hat mich Worte gelehrt — so lässt man den ʿAlî sagen —, wenn dich eine Schuldenlast so schwer wie der Berg Thabîr drückte, würde sie Gott für dich ausgleichen, wenn du diese Worte (Gebete) sprichst“.[4]

So wendet sich der bedrängte Mann, die bedrängte Frau in ihren häuslichen Leiden, in Krankheit, Bedürftigkeit u. s. w. an das Grab des Heiligen; der reuige Sündenbeladene hofft durch sein Gebet am Grabe des Heiligen die Vergebung seiner Schuld zu erlangen.[5] Die Frau hat einen

1) in meinem Beitrag zu Ebers' Aegypten in Bild und Wort I, p. 367. Die literarische Quelle der Legende ist Abû-l-fatḥ al-ʿAufî fol. 98a.

2) Al-Tirmiḏî II, p. 247 oben.

3) Chuṭab Ibn Nubâta (st. 374) ed. Bûlâḳ 1286 p. 70 in dem Muster für eine Chuṭbat al-naʿt, vgl. auch die bei Lane, Manners and Customs of modern Egyptians I, p. 112 angeführten Freitags-chuṭba. In der bei Sell, Faith of Islam p. 203 mitgetheilten Chuṭba kommt dieser Passus nicht vor.

4) Al-Tirmiḏî II, p. 274.

5) Diese Fähigkeit der heiligen Stätte hat der Liebesdichter Kuthejjir (st. 105) auf den Betort seiner ʿAzza übertragen: „Verzweifelt nicht, dass euch Allâh euere

Anlass mehr, ihre Bedrängniss dem Heiligen anzuvertrauen, wenn ihr der Kindersegen versagt ist. Vorzüglich in Bezug auf Abwendung dieses Uebels hat die Volksüberlieferung gewissen Heiligengräbern besondere Wirksamkeit zugeschrieben und fast jedes muhammedanische Land hat nach dieser Richtung privilegirte Pilgerorte. Damaskus hat seine Sittî Zejtûn, Aegypten seinen heiligen Bedawî in Ṭanta,[1] unfruchtbare Frauen im Algerischen wenden sich an den Wunderstab des Sîdî ʿAlî Ṭâlib in der Kuku-moschee.[2] „In den Gebirgen nicht weit von Fes — so erzählt vor einem Jahrhundert Chenier[3] — ist ein Heiliger, den die Juden und die Berber mit gleicher Achtung verehren; nach der gemeinen Meinung ist hier vor Einführung der mahometanischen Religion ein Jude begraben worden. Die Weiber der Berber und der Juden, welche Kinder zu haben wünschen, wallfahrten zu Fuss auf die Spitze des Berges, wo das Grabmal dieses Heiligen ist. Nahe dabei ist ein Lorbeerbaum, der seit vielen Jahrhunderten aus seinem Stamme wieder ausschlägt, und dieses überzeugt die abergläubischen Völker leicht, dass der Heilige eine belebende Kraft besitze".

Einigen Heiligen sind in dem localen Cultus gewisser Gegenden bestimmte Wirkungskreise zugewiesen worden, in welchen sie ihre Wunderkraft zu bethätigen besonders fähig sind. Auch im Islam haben sich Patrone bestimmter Lebenssphären herausgebildet.[4] Hammer-Purgstall hat nach Ewlijâ-Efendi die muhammedanischen Patrone der Gewerke und Innungen mit Rücksicht auf die seiner Betrachtung naheliegenden Kreise zusammengestellt, und man muss voraussetzen, dass die grosse Zahl der Specialpatrone in Konstantinopel nicht ohne Nachwirkung der christlichen Vergangenheit dieser Stadt zu Stande gekommen ist.[5] Interessant ist es, dass man unter denselben auch manchen Heros eponymus findet.[6] Diese Patrone haben nur locale Bedeutung. Eine allgemein anerkannte volksthümliche Anschauung oder ein allgemein anerkannter Glaube hat sich im Islam

---

Sünden vergiebt, wenn ihr betet an dem Ort, wo sie andächtig war", Chizânat al-adab II, p. 379 ult. (Recension des Ibn Durejd).

1) Auch dem Bade in einer Cisterne bei Dejr al-ṭîn wird von den Frauen diese Kraft zugeschrieben, ʿAlî Bâshâ Mubârak, Al-chiṭat al-ǵadîda VIII, p. 33.

2) Daumas, Moeurs et coutumes de l'Algérie (Paris 1853) p. 212.

3) Geschichte und Staatsverfassung der Königreiche Marokko und Fetz (Deutsche Uebers., Leipzig 1788) p. 99.

4) z. B. in Damaskus der Schejch Al-Tscherkesî, Schutzpatron der Wollkrämpler, Sîdî al-Sarûǵî, welcher als Patron der Sattlerzunft verehrt wird. Kremer, Topographie von Damascus, 2. Heft, p. 11. 15.

5) Constantinopolis und Bosporus (Pesth 1822) II, p. 399—534.

6) z. B. nr. 474—75 p. 497, der heilige Abû-l-nidâ (Vater des Ausrufs) ist Schutzheiliger der Ausrufer im Bezestân.

bezüglich solcher Schutzheiligen nicht herausgebildet. Wohl haben aber die verschiedenen Gegenden diesbezüglich ihren specifischen Aberglauben, oder sie haben ihn wenigstens in vergangenen Zeiten gehabt. Hierfür möchten wir nur ein Beispiel anführen. Wenn wir überhaupt von einem allgemeinen muhammedanischen Volksglauben bezüglich eines Schutzpatrons des Meeres sprechen können, so wäre dies kein anderer als Chiḍr, der ist mukallaf fî-l-baḥr mit der Besorgung aller Angelegenheiten auf dem Meere betraut. Aber der Glaube daran ist nicht tief ins Volk gedrungen. Um sich vor Schiffbruch und anderen Unglücksfällen im Meer zu schützen, wird gewöhnlich als wirksames Mittel nicht die Anrufung eines bestimmten Heiligen betrachtet, sondern die Abbildung des Schuhes des Propheten als symbolisches Schutzmittel gegen das Toben des Elements angewendet.[1] Jedoch hinsichtlich einiger Gegenden der muhammedanischen Welt haben wir Berichte über Schutzheilige gegen die bösen Zwischenfälle des Meeres. Jâḳût berichtet aus Tunis vom heiligen Muḥriz,[2] dessen Grab eine als besonders heilig geachtete Moschee umwölbt, dass die Schiffsleute beim Namen dieses Heiligen, den übrigens die Tunisier als ihren besondern Schutzheiligen verehren, schwören und sich mit Staub von seinem Grabe auf ihren Seereisen versehen, wie sie auch Gelübde für ihn ablegen, wenn sie durch unruhige See in Gefahr gerathen.[3] Im fernen Osten des muhammedanischen Gebietes erfahren wir gleichfalls von einem Patron der Seefahrer. Es ist dies der heilige Abû Isḥâḳ al-Kâzrûnî, dessen Grab in Kâzrûn bei Shîrâz verehrt wird. Ibn Baṭûṭa berichtet über folgende Einrichtung in Verbindung mit der Verehrung dieses Heiligen. „Die Reisenden, welche das chinesische Meer befahren, haben die Gewohnheit, wenn sie sich vor ungünstigem Wind oder Seeräubern fürchten, ein Gelübde für Abû Isḥâḳ abzulegen. Jeder, der ein solches Gelübde thut, stellt eine schriftliche Verpflichtung über die gewidmete Summe aus. Wenn sie nun ans Festland kommen, warten ihrer bereits die Diener der Zâwija des Heiligen am Ufer, begeben sich an Bord des Schiffes, übernehmen die während der Reise ausgestellten Verpflichtungsurkunden und heben die gewidmeten Beträge ein. Es kommt kein Schiff von einer Fahrt nach China oder Indien zurück, ohne viele Tausende von Denaren an Gelöbnissgebühren zu ertragen. Es werden auch Armen, welche in der Zâwija um Almosen betteln, Anweisungen über bestimmte Summen ausgestellt und mit dem Siegel des Obern der Zâwija versehen. Diese An-

1) vgl. im IX. Abschnitt dieser Abhandlung.

2) Der „Sidi Mahres" der Touristenliteratur, z. B. Kleist und Notzing, Tunis und seine Umgebung (Leipzig 1888) p. 41.

3) Jâḳût I, p. 899, 17. Näheres über Gelübde der Seefahrer, Al-'Abdarî, Al-madchal III, p. 107.

weisungen werden gegen Empfangsbestätigung von jenen honorirt, welche ein Gelübde für Abû Isḥâḳ abgelegt haben, die Quittung wird auf die Rückseite der Anweisung angemerkt. So bezahlte einmal eine Königin von Indien 10 000 Denare an die Derwische der Zâwija".[1]

Wenn auch der Erfolg der Anrufung der Heiligen im allgemeinen nicht mit bestimmten Zeitpunkten in Verbindung gebracht wird, so hat der Volksglaube und die im Laufe der Zeit zur Geltung kommende Gewohnheit nichtsdestoweniger für den örtlichen Cultus gewisse Zeiten bezeichnet, in welchen die Heiligen mit grösserer Hoffnung auf Erfolg angerufen werden können. Es sind diese Zeiten bald Jahrestage[2] (besonders die Môlid-tage der betreffenden Heiligen), bald auch Wochentage. So wird für das Gebet am Grabe des grossen Theologen und Asketen Abû-l-fatḥ Naṣr al-Muḳaddasî (st. 490), welches in der unmittelbarn Nähe der Gräber des Muʿâwija und des Abû-l-Dardâ in Damaskus von vielen Pilgern besucht wird, besonders der Sonntag empfohlen.[3] Von den Gräbern der Frommen und Heiligen in Baġdâd wird erzählt, dass die Bewohner dieser Stadt für je einen Tag der Woche den Besuch eines andern Grabes festgesetzt haben;[4] dasselbe erfahren wir von der Praxis des Gräberbesuches in Kairo.[5] In der an Heiligengräbern überreichen Ḳarâfa sind es besonders sieben, deren Besuch der grösste Erfolg zugeschrieben wird; dieselben werden in der Regel am Sonnabend vor Sonnenaufgang aufgesucht.[6]

Nicht nur am Môlid-tage des Heiligen ist sein Grab Schauplatz allgemeiner Wallfahrt. Die Gesammtheit wendet sich zu demselben in grossen Volksmassen, um durch die Fürsprache des Heiligen in öffentlichen Calamitäten Rettung zu erlangen. Besonders gesucht sind die Gräber der Heiligen zu Zeiten von Regennoth. Die einfach würdige Form des Istiskâ', welche altheidnische Zauberriten zu verdrängen berufen war,[7] genügte dem gewöhnlichen Volke um so weniger, da man sich wohl oft von der Wirkungslosigkeit derselben überzeugen konnte. Man war daher bestrebt, die Hülfsmittel zu verstärken und die Hülfe Gottes mit wirksameren Mitteln herbeizuzaubern. Sehr früh wird man sich wohl die Fürsprache frommer Männer erbeten oder sich im Gebet auf sie berufen haben (oben p. 108),

---

1) Ibn Baṭûṭa II, p. 91.

2) In Mekka nennt man dieselben Ḥaul, Snouck Hurgronje, Mekka II, p. 52 ff.

3) Taḥḍîb p. 592.

4) Ibn Baṭûṭa II, p. 113.

5) Muḥammed al-ʿAbdarî, Al-madchal I, p. 223 unten, mit Bezug auf die Frauen in Kairo.

6) ʿAlî Bâshâ Mubârak, Al-chiṭaṭ al-ġadîda VIII, p. 40.

7) Th. I, p. 34 ff.

und auch in späterer Zeit unterliess man es nicht, lebende Heilige gegen die Regennoth interveniren zu lassen.[1] Für das Aufsuchen der Heiligengräber zum Zwecke des Istiṣḳâʾ und für die Thatsache des Erfolges der Gräberanrufung bei Regennoth hat man zugleich ältere Anhaltspunkte ersonnen. Als einst die Medînenser durch das Ausbleiben des Regens dem Hunger ausgesetzt waren, da rieth ihnen ʿÂʾisha, am Grabe des Propheten eine gen Himmel gerichtete Oeffnung anzubringen. So wurde das heilige Grab in unmittelbare Verbindung mit dem zürnenden Himmel gesetzt. Kaum war der Rath der klugen Frau befolgt, da regnete es auch bereits in Strömen, das Gras sprosste frisch hervor, der Viehstand gedieh.[2] Man übertrug diese Wirkung auf die Gräber der Aulijâʾ. Sehr häufig ist in Biographien frommer Männer die Redensart „ḳabruhu justaṣḳâ bihi“,[3] d. h. bei seinem Grabe wird um Regen gebetet. Beispiele hierfür findet man in den entferntesten Theilen der muhammedanischen Welt. Aus dem V. Jahrhundert wird erzählt, dass als in Samarkand grausame Regennoth herrschte und die wiederholten Istiṣḳâʾ-gebete von keinem Erfolg begleitet waren, der Ḳâḍî von Samarkand eine öffentliche Rogation veranstaltete und an der Spitze der ganzen Gemeinde nach Chartank zum Grabe des Buchârî pilgerte, um dort das Gebet zu verrichten. Dieser Pilgerzug soll von solchem Erfolg begleitet gewesen sein, dass die Leute vor lauter Regen sieben Tage lang in Chartank verweilen mussten, ehe sie ihre Rückreise nach Samarkand antreten konnten.[4] Als im Jahre 711 im Gebiete Marokkos Regenlosigkeit herrschte, da zog der Fürst Abû Saʿîd aus, um in ceremonieller Weise an der Spitze der Rechtgläubigen das Ṣalât al-istiṣḳâʾ zu verrichten. Dies geschah an einem Mittwoch. „Am darauffolgenden Sonnabend zog er mit seiner gesammten Armee zum Grabe des heiligen Abû Jaʿḳûb al-Ashḳar (der nicht lange vorher, im Jahre 687, gestorben war), dort verrichtete er inbrünstige Gebete. Gott erhörte dieselben und erbarmte sich seiner und seiner Länder; ehe sie noch zurückgekehrt waren, erfrischte ein Landregen die ausgedörrten Fluren“.[5]

2.

Mit dem Glauben an die besondere Weihe der Heiligengräber hängt eine Reihe von Vorstellungen zusammen, welche sich an die geweihten

1) Jâḳût I, p. 418 unten.

2) Al-Dârimî p. 25.

3) Al-Maḳḳarî I, p. 466, 3 vom Grabe des Theologen Jaḥjâ b. Jaḥjâ, des Begründers des mâlikitischen Ritus in Cordova. Ibn Challikân nr. 621, VIII, p. 6 vom Grabe des Ibn Fûrak (st. 406) in Ḥîra.

4) Ibn Bashkuwâl p. 578, vgl. oben p. 254 ult.

5) Al-Ḳarṭâs ed. Tornberg p. 276.

Gräber knüpfen.[1] Nach dem Glauben der Muhammedaner „hat Gott der Erde verboten, die Körper der in derselben begrabenen Propheten zu verzehren", d. h. der Verwesung anheim zu geben, und dieser Glaube wurde auch auf die Leichname der Märtyrer,[2] der Gottesgelehrten und Gebetsausrufer ausgedehnt.[3] Die Profanation des Heiligengrabes wird als ein durch grässliche göttliche Strafen zu ahndendes Verbrechen betrachtet,[4] auch die Exhumirung — welche auch bei Leichen gewöhnlicher Menschen missbilligt wird[5] — wird als solche Profanation betrachtet und die Muhammedaner erzählen eine Anzahl Wunderlegenden, in welchen sie den Nachweis führen, wie jeder Versuch, die Leichen der Frommen zu exhumiren und nach anderen Ruheorten zu verbringen, durch wunderbare Zwischenfälle vereitelt wird.[6] Den Glauben, dass die Gräber der Heiligen auch als unantastbares Asyl zu betrachteten sind, eine Anschauung, welche besonders im Maġrib zur allgemeinen Geltung kam,[7] haben wir bereits früher (Th. I, p. 236—38) in seinem Zusammenhange mit vormuhammedanischem Todtencultus erwähnt.

Seinen Höhepunkt erreicht der Glaube an die Weihe der Heiligengräber in der Anschauung von der Verdienstlichkeit der Wallfahrt (zijâra) zu denselben, ja sogar, dass die Zijâra zu den Gräbern das Ḥaġġ zu ersetzen im Stande ist Die Möglichkeit solcher Voraussetzung ist (für das IV. Jahrhundert) aus einem Trauergedicht des Abû-l-ʿAlâʾ (auf den Tod zweier ʿAlîden) ersichtlich:

„Zwei Takbîr vor deinem Grabe sind der ʿUmra (kleinen Wallfahrt) und dem Ṭawâf um die Kaʿba gleichgeachtet".[8]

Dieser Glaube hat sich nicht in Bezug auf sämmtliche Heiligengräber ausgebildet. Nur einigen hat die Volksverehrung dies Vorrecht ertheilt; denn auch hier ist es lediglich das Votum des Volkes, nicht das der

1) Ueber eine besondere Eigenthümlichkeit, welche nach der Vorstellung des Volkes die Gräber mit anderen heiligen Orten gemein haben, siehe Excurse und Anmerkungen V.

2) vgl. die jüdische Sage, dass die Körper der Märtyrer von Bether nicht der Verwesung anheimgefallen. Tanchûma ed. Buber, Numeri p. 164.

3) Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ III, p. 141, Al-Damîrî (s. v. al-dâbba) I, p. 397.

4) Al-Munâwî fol. 22b.

5) Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 30, Al-Zurḳânî ibid. p. 18, vgl. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 30, 14.

6) Chiṭaṭ II, p. 436. Al-Nâbulusî fol. 326 (vgl. eine ähnliche Legende in Voyages du R. Petachia ed. Carmoly, Paris 1831, p. 37).

7) vgl. auch Chenier, Geschichte und Staatsverfassung der Königreiche Marokko und Fetz p. 95.

8) Saḳṭ al-zand II, p. 61 v. 3.

maassgebenden Theologen, welches in den verschiedensten Gebieten des Islam die Umgehung des kanonischen Ḥaǵǵ-gesetzes zu bewirken im Stande war. Auf einer hohen Spitze des Atlasgebirges (Gurâja) befand sich vormals das Grab des Marabût Sidi Bosgri, die Franzosen haben daraus im Jahre 1883 ein Fort gemacht. Für Arme und Schwache ersetzte der Besuch dieses heiligen Ortes die Wallfahrt nach Mekka.[1] In Kalburga (Indien) ist das Grab des Benda Nuwâz; dieser Heilige verordnete während seines Lebens, dass der Besuch seines Mausoleums die Wallfahrt nach Mekka ersetzen könne in Fällen, wo die Ausführung des Ḥaǵǵ durch wesentliche Hindernisse erschwert würde.[2] Bei anderen heiligen Orten, denen dieses Privilegium nicht ausdrücklich ertheilt ist, wird wie bei der Kaʿba das Ṭawâf (der siebenmalige Umzug) vollführt, die Wallfahrt zu denselben wird ebenso wie die Mekkapilgerung mit dem Namen Ḥaǵǵ[3] ausgezeichnet, während doch der Besuch der Heiligengräber sonst nur Zijâra genannt wird. Ausdrücklich wird dies von einer Moschee in Al-ǵanad (Südarabien) berichtet, deren Gründung die Tradition dem Muʿâḏ b. Ǵabal zuschreibt. Die Menschen wallfahren zu derselben (jaḥuǵǵûn ilejhi) wie sie zum heiligen Hause wallfahren, und der eine sagt zum andern: „Warte bis das Ḥaǵǵ vorüber ist", womit er die Wallfahrt zur Moschee in Al-ǵanad meint.[4] Ein siebenmaliges Ṭawâf wird auch hinsichtlich der alten Moschee in Fosṭâṭ empfohlen und als sehr wirksam gerühmt. Al-Maḳrîzî bezeichnet genau die Stationen dieses Umzuges, welcher aber, wie es scheint, schon lange Zeit nicht mehr geübt wird.[5] Burkhardt hat bei dem Grabe des in Kenne (Oberägypten) ruhenden ʿAbd al-Raḥmân al-Kannâwî das siebenmalige Ṭawâf beobachtet, welches jeder Pilger gleich nach seiner Ankunft vollzog.[6] Auch das noch jetzt geübte Ṭawâf der frommen Pilger um die Ṣachra in Jerusalem muss in diesem Zusammenhange erwähnt werden. Bei diesem Ṭawâf wird aber sehr peinlich darauf geachtet, dass dasselbe dem Kaʿba-umzuge nicht völlig ähnlich sei und dass man bei demselben eine andere Richtung nehme als die, welche in Mekka üblich ist.[7] Bidʿa-feindliche Theologen haben sich veranlasst gefühlt, gegen die bei der Ṣachra geübten Wallfahrtsceremonien zu eifern.[8]

---

1) Baude, L'Algérie (Paris 1841) I, p. 119.

2) Herklots, Ḳânûn al-islâm p. 175.

3) Ob die Worte Ḥasan's bei Al-Ṭabarî II, p. 143, 19 hierher gehören? Eine ʿalîdische Ueberlieferung lässt den Ḥasan nach der grausamen Hinrichtung der ʿAlîden durch Zijâd die Worte sprechen: Ḥuǵǵûhum (wallfahret zu ihren Gräbern?).

4) Jâḳût II, p. 127 s. v. 5) Chiṭaṭ II, p. 255.

6) Travels in Arabia I, p. 173. vgl. über diesen Heiligen (st. 592) ʿAlî Mubârak XIV, p. 133.

7) Quarterly Statement 1879 p. 21.

8) Al-madchal II, p. 91; III, p. 265 unten (Ṭawâf).

Die aus den angeführten Beispielen ersichtliche Bestrebung, auch andere heilige Orte mit den Vorrechten des Heiligthums in Mekka auszurüsten, entspricht wohl zum Theil einem praktischen Bedürfniss, hervorgerufen durch die Thatsache, dass die Erfüllung der heiligen Obliegenheit des Ḥaǵǵ nicht allen Muslimen möglich ist und dass der ärmern Bevölkerung in entlegenen Theilen der muhammedanischen Welt für diese wichtige Religionsübung doch irgend ein Ersatz geboten werden sollte. Dagegen werden wohl selbst die orthodoxen Theologen nicht viel Opposition gemacht haben, denn zu allen Zeiten eiferten die ernsteren unter ihnen gegen das sorglos gottvertrauende Wallfahren der Armen, welche mit den nöthigen Mitteln nicht versehen, sich der Bettelei ergeben müssen. Wurde ja die Wallfahrt auch ursprünglich nur jenen obligatorisch verordnet: mani-staṭâ'a ilejhi sabîlan (Sure 3: 91). Und in der That treten im Islam Verhältnisse ein, welche eine böse Zunge mit folgenden Worten charakterisiren konnte: „Die Reichen pilgern zum Vergnügen, der Mittelstand um Handel zu treiben, die Koranleser aus Hypokrisie (um sich hören und sehen zu lassen), die Armen um zu betteln, die Diebe um zu stehlen".[1] Es drängen sich hin und wieder Versuche auf die Oberfläche, die grosse Wichtigkeit, die dem Ḥaǵǵ im allgemeinen Bewusstsein beigelegt wurde, herabzudrücken, namentlich aber den Werth der dabei zu Tage tretenden Werkheiligkeit herabzusetzen. Von einem frommen Manne der ältern Periode des Islam (al-salaf) wird der Ausspruch erwähnt: „dass mancher Mann in Chorâsân diesem Hause näher ist, als wer den Rundgang um dasselbe wirklich vollzieht";[2] und dieselbe Anschauung klingt auch durch manches Wort muhammedanischer Moralisten.[3] Am weitesten ging in dieser Beziehung der Mystiker Al-Ḥallâǵ. Er lehrte: Wenn es für jemand nicht möglich ist, die Wallfahrt nach Mekka persönlich zu vollführen so bestimme er einen reinlichen Theil seines Wohnhauses, halte ihn von allem Profanirenden fern und vollziehe in demselben zur Zeit der mekkanischen Wallfahrt dieselben Riten, welche in Mekka geübt werden. Hernach versammle er dreissig Waisenkinder und bereite ihnen in diesem selben Raum ein köstliches Mahl, versehe sie mit Kleidern und beschenke sie mit je sieben Dirham. Dies wird ihm als richtiges Ḥaǵǵ eingerechnet. Al-Ḥallâǵ wollte diese Lehre aus einem theologischen Werke des frommen Ḥasan Baṣrî geschöpft haben.[4] Es sind dies von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehende Bestrebungen, theils der mit der mekkanischen Pilgerfahrt eng zusammenhängenden Werkheiligkeit und Hypokrisie,

1) Âḫiṣârî, Maǵâlis al-abrâr (Wiener Hschr. Hofbibl. Mixt. nr. 154) fol. 74.
2) Ḳuṭb al-dîn, Chron. d. Stadt Mekka p. 21.
3) vgl. bei Reinaud, Monumens . . . . . du Cabinet de M. le Duc de Blacas II, p. 221 note 2.
4) Abulfeda, Annales II, p. 341.

theils aber den Schwierigkeiten, welche ihre Auffassung als unerlässliche Pflicht den armen Leuten bereitet, ein Gegengewicht zu bieten. Die Pietät des Volks für einzelne hochgehaltene Heiligengräber unterstützte diese theologischen Bestrebungen.

Die Muhammedaner des nördlichen Afrika, deren Nationalheiliger bis an den Saum der Sahara Sîdî ʿAbd al-Ḳâdir ist, erzählen unter den Wunderwirkungen dieses Heiligen folgende Geschichte. Es war einmal eine arme alte kinderlose Frau, Namens Tuâġa, deren sehnlichster Wunsch es war, noch vor ihrem Tode die durch das Religionsgesetz geforderte Pilgerreise nach Mekka ausführen zu können. Ihre Armuth liess sie nicht zur Erfüllung dieses ihres sehnlichsten Herzenswunsches gelangen; denn so arm war sie, dass sie nicht die Mittel besass, sich einen Rosenkranz anzuschaffen. Um dieses unerlässlichen Andachtsmittels einer jeden frommen muhammedanischen Person nicht länger entbehren zu müssen, sammelte sie Dattelkerne, durchbohrte dieselben und reihte sie zu einem Rosenkranz aneinander. Dieses Surrogat eines Rosenkranzes in der Hand brachte sie ihre Tage an einem dem Andenken des heiligen Marabut ʿAbd al-Ḳâdir geweihten Orte zu,[1] unter inbrünstigen Gebeten, Gott möge ihre Armuth nicht als Sünde betrachten und die an diesem geheiligten Orte zugebrachten Tage als Ersatz der versäumten Wallfahrt anrechnen. Als die fromme Frau starb, gab man ihr den Rosenkranz, ihr einziges irdisches Besitzthum, mit ins Grab. Der Prophet selbst besuchte dies Grab und die Thränen, die er am Grabe der armen Frau vergoss, befruchteten die trockenen Dattelkerne des Rosenkranzes und förderten Dattelbäume hervor, welche die süsseste Species dieser Frucht tragen; es sind dies die Deget(= deḳlat)nûr-datteln, die feinsten unter den fünfzehn Dattelarten Nordafrikas.[2] Man erinnert sich dabei an analoge Sagen des Alterthums und des Christenthums, in welchen von der befruchtenden Kraft der Thränen oder des Blutes der mythologischen Personen und der Heiligen geredet wird.[3] Hat ja die muhammedanische Legende die Rose aus den Schweisstropfen Muhammeds entstehen lassen.[4] „Nec rosarum

1) Nicht sein Grab (der Heilige ist nicht auf dem Gebiete von Nordafrika, wo ihm der eifrigste Cultus zu Theil wird, begraben), sondern der Ort, an welchem er in Algier lebte und lehrte, Trumelet, Les saints du Tell p. 297. 304. Sieben Heiligthümer sind diesem Heiligen im Algerischen geweiht.

2) H. B. Tristram, The great Sahara. Wanderings south of the Atlas mountain (London 1860) p. 97.

3) Nach dem ägyptischen Roman von den zwei Brüdern (Papyrus d'Orbiney) sprosst aus dem Blute des in einen Apisstier verwandelten Batan ein Baum empor.

4) Als Ḥadîth mauḍûʿ citirt bei Al-Damîrî (s. v. al-ward) II, p. 463. In den Manthûrât al-Nawawî fol. 32^{b} wird die Frage gestellt (und natürlich in negativem Sinne beantwortet), ob dieser Volksglaube auf Wahrheit beruht, dabei wird auch der Schweiss des Boraḳ erwähnt, vgl. Al-Tirmiḍî I, p. 363 unten.

folia humi jacere patiuntur (Turcae) — erzählt Busbeck — quod ut veteres rosam ex sanguine Veneris, sic isti ex sudore Mahumetis natam sibi persuaserint".[1]

So wie die Ṭalabreisen auf dem Gebiete der Wissenschaft, so haben sich die Pilgerreisen auf dem Gebiete des religiösen Lebens in pietistischen Kreisen der Muhammedaner zu einem wahren Sport herausgebildet. Viele Fromme — aber auch Landstreicher — schliessen der Mekkawallfahrt einen oft auf viele Länder sich erstreckenden Besuch der Heiligengräber an: zijârât. Wo sie unterwegs ein Heiligengrab wittern, dahin lenken sie ihre Schritte. Die Reise des ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulusî hatte auch keinen andern Zweck, als den frommen Besuch aller Heiligengräber in Syrien, Palästina und Aegypten. Die auf altconservativem Standpunkt stehenden und von dem Aberglauben der Massen freien Muhammedaner billigen solche fromme Reisen. Der Besuch der Gräber soll ja mindestens den Erfolg haben, „liltabarruk" zu dienen; darunter verstehen sie auch: die innere religiöse Stärkung. Selbst in meinem Wohnorte sieht man zuweilen Pilger aus muhammedanischen Ländern, welche ihre auf viele Jahre sich erstreckende Zijâratour zu der Ḳubba des auf der Höhe des „Rosenhügels" begrabenen türkischen Heiligen Gül-Bâbâ führt. Die frommen Pilger verbinden mit ihrer Reise gewöhnlich auch den weltlichen Zweck, mit Producten ihrer Heimath einen armseligen Kleinhandel zu treiben, wodurch sie auch die Kosten ihrer Reise aufbringen. „Hem zijâret hem tiǧâret" pflegen sie zu sagen: theils Wallfahrt, theils Handelsreise. Eine grosse Zijâraliteratur verdankt solchem Bestreben ihr Entstehen, Bücher, in welchen die Orte, an denen sich Heiligengräber befinden, zu Nutz und Frommen solcher, die sich einer Zijârareise zu unterziehen gedenken, auf Grund eigener Erfahrung der Verfasser aufgezählt und beschrieben sind.[2]

---

1) ed. Elzevir (Lugd. Bat. 1633) p. 51.

2) Einige solcher Pilgerführer sind in der ZDPV. II, p. 14 genannt worden. Das dort erwähnte Pilgerwerk des Harawî (vgl. Oxforder Hschr. Nicoll. nr. CLV) ist seither von Ch. Schefer in den Archives de l'Orient latin I, p. 587—609 bearbeitet worden. Eine Anzahl von Zijârâtwerken findet man auch bei Al-Maḳrîzî, Chiṭaṭ II, p. 463 gelegentlich aufgezählt. Ein Kitâb al-mazârât von Al-Sachâwî (st. 902) ist am Rande des IV. Bandes der neuen ägyptischen Maḳḳarî-ausgabe (Kairo 1304) abgedruckt. Ein Führer für den Besuch der Heiligengräber am Muḳaṭṭam ist das anonyme Murshid al-zuwwâr (reicht bis in die Mitte des VIII. Jahrhunderts) Brit. Mus. p. 687ᵃ nr. 1506. Kremer, Samml. orient. Handschriften p. 31 nr. 49. In diese Literatur gehören auch die in den arab. Handschriften D. C. nr. 146 u. 317 der Leipziger Universitätsbibliothek enthaltenen Abhandlungen. Ein speciell shîʿitischer Pilgerführer ist das Kitâb al-zijârât des Muḥammed b. Aḥmed b. Dâwûd al-Ḳummî, Auszüge daraus im Keshkûl p. 107.

VI.

Zunächst dient die Heiligenverehrung im Islam der Befriedigung des Triebes, innerhalb der Sphäre des Menschlichen auf Vollkommenheiten emporblicken zu können, die der erhöhten Verehrung und Bewunderung würdig sind, auf Vollkommenheiten, deren Besitzer nicht nur die höchste Tugend und Heiligkeit bethätigen, sondern auch über die Gewalt verfügen, unmöglich Scheinendes, wie wir sagen: Wunderbares, oder wie die Muhammedaner sagen: „die Gewohnheit Zerreissendes" zum Nutzen und Frommen jener, welche sich ihnen vertrauen, zu vollführen.

Die Bethätigung dieses Bedürfnisses hat aber, so wie auch in anderen Religionen, nicht minder im Islam als Form gedient für einen religionsgeschichtlichen Entwickelungsvorgang, der auf die Richtung und den Inhalt der Heiligenverehrung auf dem weiten Gebiete des Islam differenzirend einwirkte. Eine eingehende Beobachtung der Arten der Heiligenverehrung und der Richtung der Heiligenlegenden in den verschiedenen Gebieten der muhammedanischen Welt wird zu dem Resultate führen, dass sich auch innerhalb des Islam je nach den alten Ueberlieferungen der Völker, deren Religionen vom Islam überfluthet wurden, im Heiligencultus ein unverkennbarer individuell provinzieller Charakter kundgiebt, den zu verwischen die universalistische, gleichmachende Tendenz der muhammedanischen Religion bis zum heutigen Tage nicht im Stande ist. Man erhält aus der Betrachtung der Heiligenlegenden der verschiedenen ethnographischen Schichten den Eindruck, als ob die auf dem Boden des arabischen Volksthums erwachsenen Heiligenerzählungen und Vorstellungen an Hyperbolik und Ueberschwänglichkeit Schwächeres leisteten als die Legenden der Localheiligen anderer Rassen, dass sie sich überhaupt in anderer Richtung entfalteten, ihre Anknüpfungspunkte in einem andern Ideenkreise finden als die Heiligenlegenden der letzteren.

Nach allem, was wir schon früher hinsichtlich der Geistesrichtung und den Ueberlieferungen des echten Araberthums zu erfahren Gelegenheit hatten, werden wir es begreifen, dass der Heiligencultus, soweit er unter dem Einfluss des Islam die Ideale der Beduinen umbildete, an den Cultus der Muruwwa anknüpft, der durch die Einwirkung des Dîn sich in die Formen der religiösen Verehrung kleidete. Auch die Beduinen haben ihre Heroen, denen sie nach ihrem Tode eine Verehrung weihen, die vom Standpunkte des Islam in die Kategorie des Walîcultus einzuordnen ist.[1] Jedoch

1) Ueber den Walîcultus der Beduinen Snouck Hurgronje, Mekka I, p. 38 und die daselbst angeführten Stellen aus Burckhardts Reisen.

ist den Traditionen dieser Gräber der Charakter der beduinischen Anschauung unverkennbar aufgedrückt. Einige Beispiele können zeigen, welcher Art die Vorstellungen von diesen echt arabischen Walî's sind. Da finden wir noch heutigen Tages[1] das Grabmal des Schejch Zuwejd bei Za'ḳâ an der ägyptisch-syrischen Grenze, nicht weit von Al-'Arîsh. Dies Grab ist bei den dortigen Beduinen noch heute derselben Verehrung theilhaftig, wie in älteren Zeiten. 'Abd al-Ġanî al-Nâbulusî bietet einen lesenswerthen Bericht über diese Stätte. Die Pforte der Grabeskapelle — so berichtet er — wird nie geschlossen und es herrscht der Glaube, dass ein zur Verwahrung dahin gelegtes Gut niemals gestohlen werden kann, und dass am Grabe des Heiligen jedermann vor seinen Verfolgern sichern Schutz und ungestörtes Asyl findet. — Diese Legende des Beduinenheiligen ist ihrem Wesen und ihrem Charakter nach ganz verschieden von den Wunderlegenden der Gräber der eigentlichen Heiligen der muhammedanischen Religion. Kein pietistisches Moment ist an dem Heiligen des Beduinen zu beobachten. Die Legende rühmt von dem verstorbenen Häuptling jene Tugenden, welche die Religion der Bürger der Wüste ausmachen, die Muruwwa, welche, so wie sie die Seele des Wüstensohnes ausfüllt, nicht aufhört, auf dem Grabe des verstorbenen Stammesschejch wirksam zu sein. Dieser übt nach seinem Tode nur dasjenige, was er während seines Lebens in seinem Zelte übte und was zu üben die Religion des Beduinen ist: die Pflichten der Treue gegen den Ǵâr, der als Schutz suchender sein Zelt betritt und den er, sei es auch mit Aufopferung seines eigenen Lebens, Schutz und Asyl zu gewähren hat. Die Pforten seines Grabdenkmals stehen gastfreundlich offen, sowie die Thüre des Beduinenzeltes geöffnet ist für jedermann.

Weit nördlicher, in jenem Theile des Ḥaurân, welcher den Namen Al-Ruḥba führt, zeigt uns ein anderer Beduinenwalî dieselbe Auffassung. Es ist dies der Schejch Serâḳ, welcher unter den Räuberstämmen der syrischen Wüste der unsichtbare Hort des Rechtes und der Ordnung ist, welcher, nach der Volksmeinung, Menschen und Thiere augenblicklich tödtet, sobald sie sich erkühnen, fremde Saaten zu beschädigen. „In der Mitte der Saatfelder", so erzählt Wetzstein,[3] „steht von Fähnchen

1) vgl. Schumacher Researches in Southern Palestine, Quarterly Statement 1886 p. 185 ff., wo eine ausführliche Beschreibung dieses Grabes und der Landschaft zu finden ist. 'Alî Mubârak X, p. 93.

2) Auch die religiös beeinflussten Beduinen der Sinaihalbinsel haben die Tradition des im Wâdi Leǵâ befindlichen Klosters Arba'în, welches den kappadocischen 40 Märtyrern geweiht war, zu einer Legende umgedeutet, wonach jeder dort verübte Diebstahl nothwendig ans Tageslicht kommt. Siehe Palmer, Der Schauplatz etc. p. 93.

3) Reisebericht über Ḥaurân und die Trachonen p. 31.

umflattert das Grab des Localheiligen Schejch Serâḳ, des unsichtbaren Handhabers von Recht und Ordnung unter diesen Raubvölkern. Man hat eine unbeschreibliche Furcht vor ihm. . . . . Verlässt ein Einwohner auf längere Zeit das Land, so bringt er werthvolle Gegenstände, Waffen, Teppiche, Kleider, selbst das baare Geld zum Schejch Serâḳ und ist sicher, es unversehrt wieder zu finden. Gegen Ende Mai oder in der ersten Hälfte Monats Juni wird die Ruḥba und ihre Umgebung wegen der grossen Hitze und des Mangels an Wasser und grüner Weide von ihren Bewohnern verlassen, die sich dann mit den Heerden an die östlichen Abhänge des Ḥaurângebirges ziehen. Dann lassen sie ruhig ihre Wintervorräthe an Getreide in den Höhlen beim weissen Schlosse, wohl wissend, dass es niemand wagen würde, von einem dem Schejch Serâḳ anvertrauten Gute etwas zu stehlen". Ganz dasselbe wird uns auch von anderen Heiligengräbern der Beduinen des Transjordanlandes berichtet. Unter diesen ragt besonders ein Walî im Wâdî Jabîs hervor, in dessen Nähe mit Vorliebe Kornkammern gehalten werden. Die Beduinen glauben nämlich, dass der Heilige das Getreide vor Dieben beschützt. „Niemand — so behaupten sie — ist im Stande, das hier aufbewahrte Gut zu stehlen", d. h. niemand hat den Muth dazu, aus Furcht vor dem ihm erreichenden Fluche des Heiligen. In Folge dieses Glaubens ist das Getreide an diesem Orte so sicher aufbewahrt, als wäre es hinter Schloss und Riegel.[1]

Der beduinische Heilige ist kein Shafîᶜ, kein Fürsprecher für seine sündigen Verehrer; er ist auch kein Wunderthäter, er wird mit Allâh in keinen engen Verkehr gesetzt wie der richtige muhammedanische Walî. Er ist vielmehr Beschützer des Eigenthums, Ahnder des Meineids, Patron des Gastrechtes und der Schutzpflicht; er bewirthet sogar an seinem Grabe diejenigen, die ihn aufsuchen: dies alles hatte der Schejch in seinem Zelte geübt.[2] Höchstens ist der beduinische Heilige zuweilen der Erbe des Kâhîn's der Wüste, und da schreibt man seinem Grabe die Kraft zu, kranke Kameele zu heilen.[3] Es wird uns nicht auffallend sein, wenn wir unter den heiligen Orten der Beduinen Gräbern von historischen Heroen begegnen, die jene andere Seite der beduinischen Muruwwa veranschaulichen: das Ueberfallen und Ausplündern stammfremder Karawanen, die zu dem Stamme in keinem durch das beduinische Gewohnheitsgesetz geheiligten Verhältnisse

1) Selah Merill, East of the Jordan (London 1881) p. 180 und 497. Man vgl. damit den übereinstimmenden Bericht von Schumacher, Across the Jordan (London 1885) p. 5. Einen ähnlichen Glauben verbanden die Juden mit dem Grabe des Propheten Ezechiel, Voyages du R. Petachja ed. Carmoly p. 40.

2) vgl. Th. I, p. 234—35.

3) Adolf v. Wrede's Reise in Ḥaḍramaut herausg. von Maltzan p. 72.

stehen; jene gräuelhafte Muruwwa, deren Verherrlichung einen grossen Theil des für die Darstellung der arabischen Ritterlichkeit mustergültigen ʿAntarbuches ausfüllt. Der Name des ʿAntar selbst ist an vielen Oertlichkeiten der verschiedensten Theile des von Beduinen durchzogenen Gebietes festgehalten worden. Der moderne Beduine bewahrt nicht minder ein weihevolles Andenken auch jenen Helden, die sich durch Mord und Raub an den Feinden hervorgethan, die während ihres Lebens die beduinische Anschauung über Mein und Dein den Fremden gegenüber zur Geltung brachten. Man kennt das Grab des Abû Gôsh. Der wie ein gemeiner Räuber hingerichtete Beduine ist bei seinen Stammesgenossen Gegenstand der Verehrung geblieben, sie betrachten ihn als Märtyrer der Muruwwa. Das energische Walten Ibrâhîm Pascha's gegen die Raubritter im Jordanthale schuf noch andere Orte von der Art des Grabes des Abû Gôsh. In der Nähe von Mar-Saba ist das „heilige Thal", in welchem die dem Tode geweihten Raubritter vom Stamme Abû Nuṣejr begraben sind. Führt einen Araber sein Weg vor dieses „heilige Thal", so betritt er es nicht, ohne die Worte: „Destûr jâ mubârakîn", d. h. „mit euerer Erlaubniss, o Gesegnete",[1] und weiter schreitend küsst er der Reihe nach die Denkmäler, welche die Grabesstätten bezeichnen. Weiter dem todten Meere zu, gen Engedi reisend, begegnet man nordwärts von der Stätte, die das englische Expeditionswerk als diesen biblischen Ort erkannte, den Gräbern der Helden des Stammes Rushdijja, welchen von Seiten der Araber dieselbe Verehrung gezollt wird. Auch jener Schejch Shible, dessen Kapelle in der Gegend des biblischen Dôthân von einem hohen Hügel herabblickt, war ein berühmter räuberischer Beduinenhäuptling, dessen Opfer unter anderen der Palästinareisende des XVII. Jahrhunderts, Maundrell, wurde.[2]

Wir ersehen aus diesen Beispielen, wie das „minimum de religion", welches aus dem Islam auf den Beduinen wirkte, sich in einen Heiligencultus umgesetzt hat, dessen Anknüpfungspunkt die Muruwwa des Arabers ist. Auch die Heiligenverehrung jener arabischen Kreise, welche von der muhammedanischen Gedankenwelt tiefer durchdrungen sind, als die Ritter der Wüste, weist einen wesentlich andern Charakter auf, als die Heiligenverehrung in persischen, indischen oder berberischen Kreisen, bei welchen in der Ausbildung der Heiligenlegenden mythologische, religiöse und historische Ueberlieferungen wesentlich anderer Art mitarbeiteten. Die Localheiligen der letzteren Gruppen werden mehr als die der erstern ins Ueberirdische, Gött-

1) Man denkt hierbei unwillkürlich an die vom Volke in Sicilien kanonisirten Briganten — „Beati" nennt sie das Volk — und an den „Cultus der gerichteten Körper", worüber Woldemar Kaden im Ausland 1881 p. 910 ausführlich spricht.

2) Conder, Tent works in Palestine I, p. 20. 116; II, p. 289.

liche erhoben und es wird bei ihnen die Grenze, welche die Sphäre des Menschlichen von der des Göttlichen scheidet, leichter überschritten.[1] Die Perser zumal haben in ihrem Volksglauben, aber auch in der dogmatischen Lehre von den Imâmen, an deren Herausbildung das persische Element des Islam bekanntlich den grössten Antheil hat, bewiesen, wie weit sie in der Vergöttlichung heiliger Menschen fortschreiten können und in ihren Heiligenlegenden haben sie diesen Trieb in vielseitiger Weise zum Ausdruck gebracht. So weit konnte selbst die Volksphantasie nicht vordringen, dass sie dem Heiligen körperliche Unsterblichkeit zueigne. Aber sie bietet alles auf, ihm auch in dieser Beziehung Vorzüge vor allen Menschen zuzusprechen. Die körperlichen Ueberreste der Heiligen sind nicht der Verwesung unterworfen, wie die anderer Menschen. Bei einzelnen Heiligen wird dann dieser allgemeine Gesichtspunkt durch die Legende noch weiter ausgeschmückt. Die Sage vom heiligen Schejch Muḥammed al-Marzâbî, genannt Al-Demdekî, zeigt uns, wie weit die Leichtgläubigkeit des pietätvollen Volkes in diesem Punkte vordringen kann. Jener Wundermann lebte im V. Jahrhundert (st. um 430) in Marzâb im Gebiet des kaspischen Meeres. Abû-l-Maḥâsin erzählt,[2] dass zu seiner Zeit die Höhle, welche dieser Heilige, während seines Lebens frommer Beschaulichkeit ergeben, bewohnte, sich eines schaarenweisen Besuches erfreute. Die Besucher konnten den Heiligen in derselben Stellung sehen, in welcher man während des Gebetes das Glaubensbekenntniss auszusprechen pflegt. Wenn man bei einem solchen Wallfahrtsbesuche angesichts der Reste des Heiligen die Gebete für den Propheten vortrug, pflegte jener sein Haupt zu neigen. In voller Kleidung sass der Heilige vor den Wallfahrern in der eben geschilderten Weise. Alle Jahre verdarben die Kleider, gleich denen eines Lebenden, und man trug Sorge, dem Heiligen jedes Jahr neue Kleidung zu spenden; die abgetragenen Stücke wurden von Königen und Fürsten erworben. Jeder Versuch, den heiligen Demdekî[3] regelrecht zu begraben, misslang; zuweilen endete er mit dem Tode jener, die in der Meinung, Muḥammed Demdekî müsse eben

1) Die Tendenz, Menschen mit dem Attribut der Unsterblichkeit auszustatten, wurde innerhalb der Imâmverehrung in der verschiedenartigsten Weise bethätigt und der Glaube an dies Attribut in mannigfachen Aeusserungen bekundet, z. B. in der Anrufung des latenten Imâm Muhammed ibn Ḥasan al-ʿAskarî, von der wir aus dem VIII. Jhd. eine lebhafte Beschreibung bei Ibn Baṭûṭa II, p. 98 besitzen.

2) Al-manhal al-ṣâfî (Hschr. der kais. Hofbibl. Wien, Mixt. nr. 329) II, fol. 351a.

3) Demdekî heisst: Weilchen. Der Lehrer des Schejch, Ibrâhim, selbst ein Heiliger, dessen Segen dem Schüler nach seinem Tode den Rest von Lebenskraft sicherte, pflegte ihn in seiner Höhle aufzusuchen, um ihn zum Gebet zu rufen. Der heilige Schüler erwiderte in der Regel: „Warte eine Weile“. Daher sein Name.

so begraben sein, wie der Prophet und andere Heilige, an seine Bestattung gingen. Tîmûrlenk soll durch ein ähnliches Vorhaben den Tod vieler seiner Unterthanen verursacht haben. Abû-l-Maḥâsin berichtet dies alles im Namen von Augenzeugen und schliesst mit der Bemerkung, dass Al-Maḳrîzî, der dieser Erzählung keinen Glauben schenken wollte, sich später, nachdem er Untersuchungen anstellen liess, zum Glauben an die Legende des Demdekî bekehrte und dem Heiligen einen hochtönenden Artikel in seinem biographischen Werke widmete. Aehnliche Legenden von unsterblichen Heiligen haben sich in verhältnissmässig modernen Zeiten in verwandten Kreisen volksthümlich ausgebildet. Die Kurden glaubten im VIII. Jahrhundert, dass ein von ihnen heilig verehrter Schejch Al-Ḥasan b. ʿAdî, genannt Tâǵ al-ʿÂrifîn, den der Emir Badr al-dîn Luʾluʾ im Jahre 644 hinrichten liess, nicht gestorben sei, sondern noch in ihrer Mitte erscheinen werde; für diese Zeit weihten sie zu seinen Gunsten Abgaben und Weihgeschenke.[1]

Unter den Gebieten, in welchen die Steigerung der Heiligenverehrung zu wirklicher Anthropolatrie emporgekommen ist, nimmt die berberische Gestaltung der muhammedanischen Religion eine bemerkenswerthe Stelle ein. Dieser Charakter der afrikanischen Heiligenverehrung, auf welchen bereits Les Africanus hinweist, ist auch europäischen Beobachtern nicht entgangen;[2] wir haben bereits an einem andern Orte[3] versucht, für die Erklärung dieser Erscheinung die vormuhammedanischen Anschauungen der Berbervölker in Betracht zu ziehen. Chenier, für seine Zeit (1787) ein trefflicher Beobachter, dem der Widerspruch zwischen dieser Steigerung des Heiligencultus und den Lehren des Islam zu denken gab, ist sogar auf die wunderliche Idee gekommen, dass die Art der Heiligenverehrung auf diesen Gebieten möglicherweise aus Spanien (durch die aus diesem Lande verjagten Mauren) mitgebracht worden sei.[4] Obwohl der literarische Ausdruck der Heiligenverehrung, insofern ein solcher in der Regel von Leuten herrührt, welche in den Erfordernissen der theologischen Lehre und den durch dieselbe ge-

1) Al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, p. 124.

2) Rohlfs, Reisen durch Marokko p. 28; Erster Aufenthalt in Marokko p. 336. Kremer, Gesch. d. herrsch. Ideen d. Islams p. 172 ff.; Zeitschr. für Ethnologie XX (1888) p. 191. Ueber Stellung der Marabuten, Bargès, Tlemçen p. 36. Anregende Bemerkungen über die Heiligenverehrung bei den Kabylen Nordafrikas hat in neuester Zeit (1885) Dr. W. Kobelt in seinen von der Senckenberg'schen naturforschenden Gesellschaft herausgegebenen Reiseerinnerungen aus Algerien und Tunis (besonders p. 231 ff.) veröffentlicht; zur Zeit der Abfassung der gleich zu erwähnenden Abhandlung konnte mir dies Werk noch nicht bekannt sein.

3) ZDMG. XLI, p. 43 ff.

4) Geschichte und Staatsverfassung der Königreiche Marokko und Fetz (deutsche Uebers.) p. 94.

setzten Grenzen und Schranken geschult sind, hinter der Zügellosigkeit des Volksglaubens weit zurückbleibt, fühlen wir dennoch die soeben erwähnte Steigerung der Heiligenverehrung bei den Maġribinern aus dem poetischen Gebete heraus, zu welchem ein fürstlicher Pilger beim Besuche der Grabstätte des „Heiligen von Ceuta“ (Al-walî al-Sebtî) angeregt wurde:

„O Heiliger Gottes, du bist freigebig und unser Reiseziel ist dein unnahbares Heiligthum;[1]
„Das Schicksal hat uns mit Schlägen erschreckt, und wir sind gekommen, von deiner Hoheit Wohlthun zu erbitten;
„Wir breiten unsere Hände aus, um zu erflehen die Wiederkehr unseres Glückes in der Vereinigung mit unseren Lieben (im fernen Vaterland);
„Wir machen deinen reinen Staub zur Vermittlung und zur Annäherung an den Allwissenden und Allhörenden;
„Gar mancher Fremde zog an diese Stätte und erreichte schnelles Wohlgefallen (bei Gott) und Glück“.[2]

Der Heilige, an den dies poetische Gebet gerichtet ist, ist Abû-l-ʿAbbâs Aḥmed b. Ǵaʿfar al-Chazraǵî aus Ceuta; er lebte im VI. Jahrhundert in Marokko, wo er als hochangesehener Wunderthäter berühmt war, dessen Grab das Ziel andächtiger Wallfahrten wurde.

VII.

1.

Zu den fruchtbarsten Gesichtspunkten der Religionswissenschaft gehört die Beachtung einer auf dem ganzen grossen Gebiete der Religionsentwickelung herrschenden Erscheinung, welche wir mit Rücksicht auf ihr Hervortreten innerhalb des volksthümlichen Islam in diesem Abschnitte einer speciellen Würdigung unterziehen wollen: die Umdeutung alter Traditionen durch neue Apperceptionsmomente. Es besteht eine Tradition in einem Kreise, in welchem sie durch Jahrtausende von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt ward; diese Tradition ist an einen festen Ort geknüpft oder sie gewinnt Gestaltung und Bethätigung zu bestimmten Zeitpunkten, in welchen sie zu feierlicher Geltung gelangt. Nun tritt ein, jener Tradition gegensätzlicher und feindlicher Ideenkreis auf, welcher die Bedeutsamkeit derselben gefährdet oder gar die alten Ideen besiegt und unterdrückt. In diesem Zusammenstoss der kämpfenden Ideen und Ueberlieferungen wird zwar der durch schwächere äussere Macht gestützte Ideenkreis unterliegen,

1) ḥimâ. vgl. Th. I, p. 236.
2) Al-Maḳḳarî II, p. 69.

aber es gelingt nicht, ihn vollends zu vernichten und seine Spuren zu verwischen. Die alten Traditionen werden von dem neuen Elemente aufgesogen, sie dringen in dasselbe ein und während sie selbst sich diesem letztern accomodiren, werden sie innerhalb desselben nicht selten zu einer gestaltenden Kraft. Im Laufe dieses Accomodationsvorganges werden die alten Ueberlieferungen oft bis zur Unkenntlichkeit verändert, aber dieser Process erhält sie andererseits als Factoren einer neuen Gestaltung. Es hängt von dem subjectiven Werthe, von der Kraft der äusseren und inneren Stützen jener alten Traditionen ab, in welchem Maasse sie ihr Leben innerhalb der neuen Gestaltung fortführen; ob sie in derselben zu einem kraftlos vegetirenden Rudiment herabsinken oder ob sie selbst zu einem schöpferischen, thätigen Factor werden in dem neuen Ideenkreise. Diese Erscheinungen, für deren Beobachtung die ethnologischen Studien unserer Zeit reichhaltiges Material geliefert haben, bieten sich in anschaulicher Art auf dem weiten Gebiete der Entwickelung der Religionen dar, dem Gebiete, auf welchem die Traditionen des Alterthums vorwiegend verwaltet werden. Es giebt wohl keine Religion, deren Geschichte nicht Beispiele für diesen Vorgang darböte. Besonders ergiebig sind Weltreligionen, die vermöge ihrer weiten Ausbreitung die verschiedensten nationalen Ueberlieferungen zu verarbeiten hatten. Mit Bezug auf das Christenthum, sowohl das morgenländische[1] als auch das occidentalische, sind die Daten für die Transformation und Umdeutung alter Vorstellungen auf den verschiedensten Gebieten in allgemein zugänglichen Schriften umfassend gesammelt worden, wodurch wir der Pflicht überhoben sind, auf das Vorkommen derselben Erscheinung im Islam durch die specielle Erwähnung von Beispielen aus jenem näher liegenden Gebiete eingehender vorzubereiten. In neuerer Zeit ist dies Forschungsgebiet hinsichtlich der östlichen Kirchengeschichte durch höchst beachtenswerthe Beiträge erweitert worden. Die Erforscher des ägyptischen Alterthums und der koptischen Literatur haben ihre Aufmerksamkeit der Metamorphose altägyptischer Göttergestalten in Heilige des koptischen Christenthums zugewendet[2] und an treffenden Beispielen die Verarbeitung altägyptischer religiöser Begriffe im koptischen Christenthum nachgewiesen. Namentlich hat der französische Gelehrte Amélineau in zahlreichen Abhandlungen diese Thatsache nach den verschiedenen Seiten ihrer Erscheinung dargethan.

Es ist zu erwarten, dass auch der Islam, infolge seines Zusammentreffens mit Traditionen, welche zu beseitigen sein selbstgewählter histori-

---

1) Es möge nur Fallmereyer, Fragmente aus dem Orient (Stuttgart 1873) p. 243 in Erinnerung gebracht werden.

2) Actes du VIème Congrès des Orientalistes à Leyde IV, p. 161 ff.

scher Beruf war, die soeben angedeuteten entwickelungsgeschichtlichen Vorgänge darbiete: die Umbildung fremder Religionsüberlieferungen und Sitten, ihre Verarbeitung und Umdeutung im Sinne der Ideen des Islam. In der That stehen wir dieser Erscheinung überaus häufig gegenüber, dort, wo der Islam auf lebenskräftige fremde Ideen stiess, deren Hüter und Pfleger er seinem geistlichen und weltlichen Scepter unterwarf. Die fremden Ideen und Sitten werden durch den Islam nicht vernichtet, sondern im Sinne der neuen Religion angeeignet, umgedeutet. Der orthodoxe Islam, der schulgemässe Islam der Theologen, setzt sich allerdings über diesen historischen Verlauf hinweg. Jedoch die historische Betrachtung muss einen Unterschied machen zwischen dem theoretischen Lehrbegriff der Dogmatiker und zwischen der volksthümlichen, lebendigen Gestaltung des Islam im Kreise seiner Bekenner. Diese letztere wird durch die im Laufe der Entwickelung verarbeiteten nationalen Traditionen differenzirt und ihr gegenüber besitzt die von der äussern Gewalt unterstützte Theorie der Theologen niemals genügende Kraft. Die Stelle, die der Heiligencultus im Islam zu erlangen im Stande war, ist der kräftigste Beweis für die Macht überlebender Volkstraditionen gegenüber den nivellirenden Bestrebungen der theologischen Theorie.

Der Islam ist mit der Aspiration aufgetreten, die geringfügigsten heidnischen Gebräuche zu vertilgen; aber die Volkssitte war kräftiger als dies Bestreben. Das Bestreben, Sitten und Gebräuche der arabischen Ǵâhilijja, oder im allgemeinen der vormuhammedanischen Zeit jener Länder, die dem Islam unterworfen wurden, aus dem muhammedanischen Leben zu tilgen, erstreckt sich nicht nur auf Gewohnheiten, deren Uebung mit einem religiösen Gedanken oder einem Moment der ethischen Weltanschauung wirklich in Verbindung steht oder in Verbindung gesetzt werden könnte. Auch alltägliche, in religiöser oder ethischer Beziehung ganz gleichgültige Volksgebräuche hätten die ältesten Lehrer des Islam gerne ausgetilgt, um den Zusammenhang der Bekenner mit vormuhammedanischem Wesen vollends abzuschneiden. So hören wir aus der Regierungszeit des ersten ʿOmar, dass, als ʿAbdallâh al-Thumâlî, der das Amt eines Polizeivogtes in Emesa bekleidete, einmal seine Runde in der Stadt machte, ein Brautzug vor ihm vorüberging. Da wurden Festfeuer abgebrannt, wie dies in jenem Lande alte Sitte war. ʿAbdallâh trieb die Leute mit Peitschen auseinander, Tags darauf aber bestieg er die Kanzel und hielt folgende Anrede an die versammelte Gemeinde: Als Abû Ǵandala (ein Genosse des Propheten) die Amâma heirathete, veranstaltete er ein festliches Gelage. Gott erbarme sich dafür des Abû Ǵandala und wende der Amâma seine Gnade zu; er möge aber euere gestrigen Brautleute verfluchen, welche Freudenfeuer anzündeten

und sich den Ungläubigen ähnlich machten. Fürwahr, Allâh wird ihr Licht auslöschen".[1]

Wie wenig es jedoch gelang, Volksgebräuche, die in der Lebensanschauung des Volkes wurzelten, durch theologische Machtsprüche und behördliche Edicte abzuschaffen, dafür haben wir in unserer Abhandlung über die Todtenklage (Th. I.) ein Beispiel ins Auge fassen können. Und der officielle Islam selbst, hat ja von den ersten Augenblicken seiner Existenz den Beweis dafür geliefert, dass sein Fortbestand von der Umdeutung und Verarbeitung der vorgefundenen heidnischen Religionselemente bedingt ist. Was von dem monotheistisch und abrahamitisch umgedeuteten und verarbeiteten altarabischen Culte in Mekka gilt, dasselbe erscheint auch in minder wichtigen Gebräuchen des Heidenthums, die ihren Weg in den officiellen Islam fanden, nachdem es ihnen gelang, durch monotheistische Umdeutung die Gunst der Theologen zu erlangen. Mehr aber noch, als was zu officieller Anerkennung gelangte, bewahrte das dem theoretischen Wesen der Theologen fremd gegenüberstehende Volk, in dessen Uebung sich, wenn auch nur in völlig verkümmerter Gestalt, solche Reste der alten Religionen erhalten, welche wegen ihres kaum umzudeutenden heidnischen Charakters die monotheistische Umwandlung nicht vertragen. Erst unlängst konnte man durch Doughty erfahren, dass auch der Cultus der ʿUzza in Arabien nicht vollends verschwunden ist; noch heute pilgert man (allerdings nur „some cursed one") zu einem grossen grauen Steinblock bei Ṭâ'if, um durch die Berührung desselben die Heilung zu suchen, welche man von der Anrufung Allâh's allein nicht erwartet.[2]

Mit grosser Zähigkeit klammern sich allerwärts die Beduinen und Fellâḥe an die Ueberlieferungen und Gewohnheiten des Alterthums und in diesen Kreisen werden immerfort feierliche Uebungen bewahrt, die in die ferne Vergangenheit der Nation zurückreichen. Volksfeste, die keinen allgemeinen Charakter aufweisen, sondern auf ein begrenztes Gebiet beschränkt sind, sind in der Regel Reste vormuhammedanischer Volksgebräuche. Vornehmlich gilt diese Erfahrung von Festgebräuchen, welche die muhammedanische Bevölkerung auf bestimmten Gebieten mit der nichtmuhammedanischen gemeinsam übt. Bei den Ṭowârabeduinen der Sinaihalbinsel hat sich ein in vorislamischen Gebräuchen wurzelndes Volksfest erhalten, welches innerhalb des Islam durch eine Anknüpfung an das angebliche Grab des Propheten Ṣâliḥ,[3] den Allâh zu den verstockten Thamudäern

1) Ibn Ḥaǵar IV, p. 67. Auch Leichenzügen dürfe man nicht mit Lichtern folgen, Abû Dâwûd II, p. 42. 2) Travels in Arabia deserta II, p. 511.

3) Ṣâliḥ-gräber werden auch noch anderwärts verehrt, in Ḳinnisrîn und in Shabwân (Jemen), Jâḳût IV, p. 184, 16. Bekanntlich sind solche Doppelgänger in

sandte, fortleben konnte. Bei dem Grabe dieses Propheten — wohl einem alten heiligen Orte — üben die Beduinen der Sinaihalbinsel alljährlich ein mit grossen Opferungen und Belustigungen, z. B. Wettrennen mit Kameelen, verbundenes Volksfest. Nach Beendigung des Wettrennens folgt eine Procession um des Propheten Grab, worauf man die Opferthiere zum Thore der Grabeskapelle führt, wo ihre Ohren abgeschnitten werden, um mit dem heraustriefenden Blute die Pforten des Thores zu beschmieren.[1] Dass dies nicht muhammedanisch ist, wird besonders noch durch den Gebrauch, der bei diesem Feste von dem Blute des Opferthieres gemacht wird, ersichtlich. Die heidnischen Araber liessen das Blut der Opferthiere auf ihre Anṣâb fliessen,[2] besprengten wohl auch damit die Mauern der Kaʿba.[3] Der Prophet Ṣâliḥ drängte sich dem von dem Islam beeinflussten Araberthum als Anknüpfungsmoment für diese heidnischen Gebräuche auf, ganz in derselben Weise und in demselben Sinne, wie die Patriarchen der Bibel zur Unterlage wurden für die heidnischen Gebräuche der Kaʿbawallfahrt, die der Islam als die bedeutendsten Momente seines Ritus annahm.

Mesopotamien, Syrien und Palästina bieten bemerkenswerthe Beispiele für solche Assimilirung. Da finden wir nicht selten gemeinsame Feste, gemeinsame Wallfahrts- und Betorte. Jacob von Vitry, Bischof von Acca, lenkt bereits die Aufmerksamkeit auf ein wunderthätiges Marienbild, vier Meilen von Damaskus, an einem Orte, den er Sardinia schreibt, der aber wohl mit Sejdnâjâ identisch ist. Ad hunc locum in assumptione et nativitate Beatae Virginis Mariae omnes Saraceni illius provinciae causa orandi confluunt et suas cerimonias et oblationes offerunt cum magna devotione.[4] Dies Verhältniss der syrischen Muhammedaner zu den religiösen Ueberlieferungen des syrischen Christenthums hat bis in die neueste Zeit nicht aufgehört, und Huart hat dafür sehr kennzeichnende Beispiele geliefert.[5] Noch augenfälliger wird diese Erscheinung an Cultusstätten, welche noch einer weitern Gemeinsamkeit theilhaftig sind und wohl in die heidnischen

---

dem muhammedanischen Gräbercultus überaus häufig; bei Al-Muḳaddasî p. 46 findet man eine Reihe von Daten dafür, vgl. auch unser Mythos bei den Hebräern p. 340—41, engl. Ausg. p. 282.

1) Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels p. 204.

2) Wellhausen, Reste arab. Heidenthums p. 99. 113 oben, Th. I, p. 239, vgl. F. Lenormant in Revue de l'histoire des religions III (1881) p. 37.

3) Al-Bejḍâwî I, p. 634, 9.

4) Gesta Dei per Francos p. 1126.

5) Journal asiat. 1878, II, p. 479 ff. Prutz, Kulturgeschichte d. Kreuzzüge p. 65, vgl. auch die bei Elisée Reclus, Nouvelle Géographie universelle IX. p. 417 zusammengestellten Daten.

Ueberlieferungen jener Länder zurückreichen. Jâḳût erwähnt einen ausserhalb des Bâb al-Jahûd in Aleppo befindlichen Stein, bei welchem die Bewohner ex voto-Opfer zu weihen pflegen. Muhammedaner, Juden und Christen wallfahren dahin, um denselben mit Rosenwasser und anderen wohlriechenden Flüssigkeiten zu besprengen. Unter diesem aus heidnischer Zeit stammenden Betyl soll ein Prophet begraben sein.[1] Bei Nâblûs verehren die Muhammedaner gemeinschaftlich mit der übrigen Bevölkerung einen Felsen, dem sie ebenfalls ex voto-Opfergaben darbringen. Die Muhammedaner nennen ihn Sitt al-Salamijja und versetzen das Grab dieser Heiligen, von der sie alle erdenklichen Wunder erzählen,[2] in eine Höhle, welche bei dem heiligen Felsen befindlich ist. Eine solche alte heilige Stätte wird wohl auch die bei ʿAkka befindliche „Rinderquelle" sein (ʿajn al-baḳar), welche früher ein gemeinsamer Wallfahrtsort aller Confessionen war. Man hat nicht gezögert, ihr eine biblische Sage anzudichten; an dieser Stelle soll das Rind hervorgekommen sein, das Adam zu allererst zum Pflügen verwendete. Die Muhammedaner haben überdies auch ʿalîdische Momente daran geknüpft und den islamischen Charakter dieser heiligen Stätte durch eine Moschee befestigt.[3]

2.

Wir ersehen aus solchen Beispielen, wie sich im volksthümlichen Islam die mit der neuen Religion hervortretenden Elemente als Umdeutungsmomente verwendeten für alte, aus den früheren Ueberlieferungen stammende Anschauungen und Ueberlieferungen. Die Heiligenverehrung wurde die Hülle, unter welcher die überlebenden Reste besiegter Religionen innerhalb des Islam sich forterhalten konnten. Zunächst ist es bemerkenswerth, dass sich vornehmlich die ʿalîdische Legende — dieselbe hat ja der Heiligenverehrung die meiste Lebenskraft zugeführt[4] — dazu eignete, als Rahmen für das Fortleben solcher Residuen und die Verarbeitung und Umdeutung der dem Islam heterogenen Momente zu dienen. Wenn der Wezîr Châlid al-Barmakî dem Chalifen Maʾmûn den Rath giebt, die Ruinen von

1) Jâḳût II, p. 308.

2) Mills, Three months' residence at Nablous and an account of the modern Samaritans (London 1864) p. 32.

3) Al-Ḳazwînî, Âthâr al-bilâd p. 149. Jâḳût III, p. 759, vgl. Al-Harawî ed. Schefer p. 13 (= Archives de l'Orient latin I, p. 597), vgl. auch die „Ḳubba der Kuh", von welcher in dem Oertchen Ṣafet bei Bilbejs in Aegypten die Rede ist, Al-Harawî bei Jâḳût III, p. 399.

4) Der Anhänger der Familie des ʿAlî glaubt, durch die Liebe für dieselbe sich Gott nähern zu können, Aġ XV, p. 125, 12 (Al-Kumejt, vgl. Chizânat al-adab II, p. 207).

Persepolis, die der Herrscher für neue Bauten verwenden wollte, zu schonen, „denn dieser Ort ist ein Betort (muṣallâ) des ʿAlî b. Abî Ṭâlib“,[1] so hat er, vielleicht unbewusst, das Schema für die muhammedanische Rettung der örtlichen Traditionen der vormuhammedanischen Vergangenheit vorgezeichnet. Die Feier des persischen Nôrûzfestes im Islam (vgl. Th. I, p. 210) erhielt unter anderen Motiven die Begründung, dass ʿAlî an diesem Tage vom Propheten zu seinem Nachfolger bestimmt ward — eine muhammedanische Uebertragung der persischen Tradition von der Thronbesteigung Dshemshîds am Nôrûztage. Alte mythologische Vorstellungen haben sich im Islam — freilich nur in shî'itischen Kreisen — unter der Decke ʿalîdischer Legenden erhalten. Da wird z. B. aus ʿAlî ein Donnergott; ʿAlî hält sich in den Wolken auf und verursacht Donner und Blitz[2] — letzterer ist die Ruthe, die er schwingt[3] — eine Fabel, welche Ǵâbir b. Jazîd al-Ǵuʿfî (vgl. oben p. 112) auch im Koran ausgedrückt finden wollte. So wie der Mythos von der Abendröthe als dem Blut des vom Eber getödteten Adonis oder der durch Dornen verwundeten Aphrodite redet,[4] so ist in einer ʿalîdischen Legende die Abendröthe das Blut des getödteten Ḥusejn; vor seinem Tode sei das Abendroth nicht vorhanden gewesen;[5] und diese Legende wird von Abû-l-ʿAlâ' al-Maʿarrî dichterisch verwendet, indem er die Morgen- und Abendröthe das Blut des ʿAlî und des Ḥusejn nennt.[6] Das Wunder des Sonnenstillstandes bei Gibheʿôn hat die muhammedanische Legende auf Muhammed übertragen; die im Untergang begriffene Sonne steht still, bis der Prophet die Einnahme einer feindlichen Stadt vollführt;[7] jedoch in der Volkssage hat sich diese Legende nicht selten an die Person ʿAlî's angeknüpft,[8] oder sie lässt ihn mindestens am Vollzug des Wunders betheiligt sein.[9] Es ist bemerkenswerth, dass eine solche Sage sich auch geeignet erwiesen hat, Trümmer uralter Ueberlieferung in verkümmerter Form zu bewahren. Im Gebiete des heutigen Ḥilla in Mesopotamien bestand in alter Zeit ein „Tempel des Gottes Shamash“. Im Islam erstand zwischen Ḥilla und Kerbelâ eine Sonnenmoschee (masǵid al-shams) mit einer populärn

1) Fragmenta hist. arab. p. 256, 13.

2) Muslim I, p. 51.

3) Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 165.

4) vgl. J. G. von Hahn, Sagwissenschaftliche Studien p. 459.

5) Ḥasan al-'Idwî, Commentar zur Burda I, p. 131.

6) Saḳṭ al-zand I, p. 93 v. 5. 6. Die Morgenröthe wird auch mit dem „Drachenblut“ (dam al-achawejn) verglichen.

7) Muslim IV, p. 188.

8) Conder, Tent works in Palestine II, p. 11.

9) Muhammed lässt die untergehende Sonne stillstehen, bis ʿAlî sein Abendgebet beendigt, Disput. pro religione Mohammed. ed. van den Ham p. 243.

Legende, welche an diesem Orte das biblische Wunder des Sonnenstillstandes durch ʿAlî sich wiederholen lässt.[1] In Nordafrika ist die Fabel von Bergspaltern überaus verbreitet, alte Volksüberlieferungen über nationale Heroen, welche mächtig genug waren, um Berge zu spalten. Die Rolle dieser nationalen Heroen haben die Kabylen im Islam auf ʿAlî gekleidet. Unweit von Ḥammâm Lîf ist zwischen dem Bû ḳurnejn und dem Rṣâṣ eine tiefe Bergspalte, die jetzt den Namen Ḍarbat mtâʿ Sîdnâ ʿAlî führt. Von einer christlichen Armee eingeschlossen, hat ʿAlî hier mit einem Schwertstreich auf wunderbare Weise einen Durchgang eröffnet.[2] So bieten denn auch ʿalîdische Fabeln die muhammedanische Form für alte locale Heiligthümer, und damit sind sie innerhalb des Islam, der sie in ihrer ursprünglichen Gestalt mit Vernichtung bedrohte, so viel wie gerettet. Auf dem Abhange des von Westen her auf Aleppo blickenden Berges Ġaushan befand sich ehemals das Kloster Mârat Marûthâ mit Wohnungen für männliche und weibliche Eremiten. Zur Zeit des Jâḳût[3] waren die Spuren dieses von der christlichen Bevölkerung geweihten Ortes verschwunden; hingegen richteten die muhammedanischen Aleppiner an derselben Stelle einen heiligen Ort ihrer eigenen Religion ein, mit der Legende, dass man gesehen habe, wie Ḥusejn, der Sohn des ʿAlî, an dieser Stelle ein Gebet verrichtet habe.[4] Auf dem Zuge, den die gefangenen Weiber und Anhänger Ḥusejns von Kerbelâ nach dem Chalifensitze machen mussten, lässt die shîʿitische Sage das Gebiet des Berges Ġaushan eine hervorragende Rolle spielen. Es befanden sich dort Kupferminen, die seit jener Zeit vollends versagen. Eine der Frauen des Ḥusejn wurde nämlich auf dem Zuge vor diesem Berge von Geburtswehen überfallen, und als sie von den Minenarbeitern Brot und Wasser verlangte, wollten die lieblosen Leute ihre Bitte nicht erfüllen, vielmehr schmähten und lästerten sie dieselbe. Da sprach die Frau des Märtyrers einen Fluch aus gegen das grausame Volk und in Folge dieses Fluches bieten die Kupferminen des Ġaushan seit jener Zeit kein Erträgniss mehr.[5]

Die Umdeutung und Erhaltung alter Ueberlieferungen im Islam verleiht den einzelnen Gebieten dieser Religion eine individuelle Gestaltung. Das Lehrsystem der Theologen, der Katechismus, ist wohl überall dasselbe; das von Dabry de Thiersant herausgegebene System des Islam in China[6] passt ganz gut für den Islam im Ḥiġâz —: aber das jenseits der

1) Dieulafoy, La Perse, la Chaldée et la Susiane (Paris 1887) p. 614.

2) vgl. auch Kobelt l. c. p. 394.

3) In der Ausgabe Z. 6 ist ohne Zweifel ḳâla [Abû] ʿAbdallâh (d. h. der Verfasser selbst) zu lesen. A. ʿA. A. ist die Kunja Jâḳût's.

4) Jâḳût II, p. 692. 5) ibid. p. 156.

6) Le Mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental (Paris 1878) II. Bd.

systematischen Lehre sich offenbarende innere religiöse Leben des Volkes unterscheidet sich nach dem Maasse der Combination, welche das muhammedanische Element mit den vorgefundenen vormuhammedanischen Ueberlieferungen und Uebungen eingeht. Ebenso wie auf dem Gebiete der Rechtsgewohnheiten neben dem von den Theologen fein ersonnenen System von theoretischen Gesetzen in jedem Lande das ʿUrf, die ʿÂda, herrschend fortbesteht, so verbleiben auch die vormuhammedanischen provinziellen Eigenthümlichkeiten des religiösen Lebens neben dem überall in gleicher Form gelehrten Katechismus des Islam herrschende Elemente in der Religion des Volkes, in welcher sie in muhammedanisch gestalteter Umbildung fortbestehen. Der volksthümliche Heiligencultus bot die Form der unwillkürlichen Aneignung vorislamischer Momente für das religiöse Leben im Islam.

Die Betrachtung der Erscheinungsformen des Islam in Indien[1] bietet hierfür die unzweideutigsten Beispiele. Auch die socialen Institutionen der Muhammedaner sind auf diesem Gebiete von den ererbten Ueberlieferungen der Bevölkerung stark beeinflusst. Hat doch hier die dem Geiste des Islam schroff widersprechende Scheu vor der Wiederverheirathung der Wittwen Eingang in die Anschauung der muhammedanischen Gesellschaft gefunden, und hat doch vor einigen Jahren erst eine sociale Agitation Platz greifen müssen, um gegen diese Anschauung anzukämpfen, welche nicht verfehlt hatte, im indischen Islam tiefe Wurzel zu schlagen.[2] In Indien hat der Islam eine völlig einheimische, nationale Gestaltung angenommen. Es bieten sich wohl auch Beispiele einer wirklichen Reaction des muhammedanischen Bewusstseins gegen das einheimische Heidenthum dar, indem Götter zu Teufeln und Dämonen degradirt werden,[3] aber auch diese Beispiele legen Zeugniss ab von dem Bedürfniss des Volkes, die einheimischen traditionellen Religionsbegriffe zu verarbeiten. Diese Verarbeitung bietet in einer grossen Reihe von Beispielen eben Beweise für die muhammedanische Assimilirung fremden Religionsmaterials. Daraus entstehen gemeinsame Heiligthümer der Heiden und Muhammedaner, jene beten an demselben Schreine einen arischen Gott an, an welchem diese dem Heiligen

1) Ueber die hierher gehörigen Verhältnisse im indischen Archipel ist von holländischen Gelehrten reichliches Material gesammelt worden, welches mir jedoch bei Abfassung dieser Abhandlung nur zum geringen Theile zur Verfügung steht. Vgl. ausser den in Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch der Religionsgeschichte II, p. 398 angeführten Quellen Snouck Hurgronje, De beteekenis van den Islam voor zijne belijders in Oost-Indië (Leiden 1883) p. 15 ff. und die Beiträge von J. L. van der Toorn in Bijdr. TLVkunde v. Ned. Indië V. Serie, V. Th., p. 90 ff.

2) Vgl. weiteres in Garcin de Tassy's Bericht über die Hindustanistudien i. J. 1876 p. 84 ff.

3) Herklots, Ḳânûn al-Islâm p. 179 ff.

des Islam huldigen. Auf einer bei Sakkar im Indusflusse gebildeten Insel befindet sich ein von schlanken Palmen umfächelter Tempel. Derselbe wird von Hindus und Muhammedanern zugleich besucht, diese verehren dort den Propheten Chiḍr, während die Hindus den Tschandapir anbeten.[1] Aus Garcin de Tassy's hierauf bezügliche Abhandlung[2] kann man ersehen, mit welch staunenswerther Regelmässigkeit indische Deota's zu muhammedanischen Pîr's (= Walî) werden, wie die Pietät der muhammedanischen Bevölkerung unbewusst Gestalten zugewendet wird, die ursprünglich nicht muhammedanisch sind, und wie diese religiöse Pietät in Formen zum Ausdruck kommt, in Festen fixirt ist, in denen das muhammedanische Element nur ein äusserliches Moment bildet, unter welchem aber heidnische Traditionen fortleben. Auch auf diesem Gebiete hat sich die ʿalîdische Legende als bequemer Träger der nichtmuhammedanischen Gedanken und Uebungen bewährt. Das indische Durga-fest am 10. Tage des Monats Katik wurde bei den Hindumuslimen zum Erinnerungsfest an den Martertod des Ḥusejn; statt der Durgastatue wird mit Beibehaltung der heidnischen Ceremonien der Sarg des Ḥusejn in den Strom geworfen. So wurde das heidnische Fest zu einem Trauerfest mit muhammedanischer Bedeutung.

Vornehmlich sind es örtlich fixirte Uebungen, welche sich als die festesten Stützen für die Aufrechterhaltung alter Traditionen bewähren. Hier ist der Tempel eines Gottes, zu welchem man Jahrhunderte lang in den Nöthen des Lebens wallte, um anzubeten und Hülfe zu erlangen. Die Tradition des Volkes vergisst die Hülfe nicht, die es an jenen Orten zu erflehen und zu erlangen glaubte. Der Tempel wird zum Heiligengrab, der Gott wird zum Walî. Syrien und Palästina bieten auch nach dieser Richtung sehr bemerkenswerthe Beispiele. Hier gilt eine Bemerkung Renan's: „dass die Menschheit von ihren Anfängen an immer an denselben Orten gebetet hat".[3] Auch einsichtige Muhammedaner verschliessen sich dieser Betrachtung nicht. Jâḳût erwähnt ein Nebodorf (Kefr Nebû) mit der Bemerkung, dass dort eine Ḳubba befindlich ist, welche in früheren Zeiten ein einem Götzen geweihter Tempel war.[4] Ein aufmerksamer Beobachter des religiösen Lebens in Syrien schildert in folgenden Worten den Eindruck, den diese Erscheinung in den Gebirgen Syriens auf ihn macht. „Nach dem Frühstücke gingen wir gen Safita. Siehst du jene schneeweisse Kuppel auf dem Gipfel der Anhöhe und eine andere auf dem benachbarten

1) Münchener Allgem. Zeit. 1888 nr. 139, Beil. col. 2019[a].

2) Mémoires sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde (Paris 1869) p. 7.

3) Mission de Phénicie p. 221.

4) Jâḳût IV, p. 291.

Hügel im Schatten einer riesigen Eiche, und noch eine und wieder eine? Man nennt dieselben Zijârat oder Walî. Eine jede birgt die Gräber eines oder mehrerer Nuṣejrîheiliger. Das arme Weib pilgert zu den Gräbern, zündet Lampen an und thut Gelübde zu Ehren der Heiligen, deren Gräber man hier befindlich glaubt. Drückt sie das Elend des Lebens, so treten sie in die kleine Halle unter der weissen Kuppel und rufen: O Ǵa'far al-Ṭajjâr höre uns! O Schejch Ḥasan höre uns! Ebenso besuchte die Kanaaniterin des Alterthums die Heiligthümer auf den hohen Hügeln und unter den schattigen Bäumen vor vielen Tausend Jahren, und diese Nuṣejriter hält man für die Abkömmlinge der Kanaaniter.[1] So bewahrt das Grab des Walî Schejch Hilâl, d. i. „Neumond", in Dejr al-Mukarram, unweit von Damaskus, das Andenken an einen Mondgott, den das muhammedanische Volk in einen Walî verwandelt hat.[2] So ist das Grab des Schejch Ma'shûḳ (der Geliebte) bei Tyrus, wie schon Movers und Ritter erkannt haben und Renan in seiner Mission de Phénicie noch näher ausgeführt hat, der letzte Rest des phönikischen Adonis-Dido-mythus.[3] Und der heilige Abû-l-nadâ (Vater des Thaues), dessen Schrein von seidenen Tüchern umhüllt auf einem gleichnamigen Tell in Ǵôlân zu sehen ist, kann wohl auch nur als Residuum des alten Cultus verstanden werden. „Die Bevölkerung blickt — so erzählt Schumacher — dankbar zu den Höhen des Tell hinauf, der ihr, wie sie glauben, den fruchtbaren Thau liefert".[4] Auf diese Weise sind auch Gräber von biblischen Propheten entstanden, die Gräber derselben Propheten auf verschiedenen Gebieten; man benöthigte neuer Träger für die verlorenen Mächte des Alterthums, man verwendete dazu Namen, wenn sie auch im Religionsbewusstsein wenig Bedeutung hatten, wie z. B. Châm, Lamech, Seth u. s. w. Zuweilen wurden neue Propheten erdichtet,[5] in deren Namen sich hin und wieder Anklänge an die alte heidnische Nomenclatur erkennen lassen, wie dies z. B. von Ganneau[6] mit Bezug auf den Nabî Ṣadîḳ oder Ṣiddîḳ der muhammedanischen Legende in Syrien, ferner den alljährlich im Sha'bân-monat besuchten heiligen Berg Ṣiddîḳ (zwischen Tyrus und Sidon), wo sich das Grab des gleichnamigen Heiligen findet, vermuthet wird. Wir

1) Rev. Jessup, The women of the Arabs (London 1874) p. 268.

2) Palmer, Notes of a tour in the Libanon Quart. Statem. 1871 p. 107.

3) vgl. Jules Soury, Études historiques sur les religions, les arts et la civilisation de l'Asie antérieure et de la Grèce (Paris 1877) p. 132.

4) Beschreibung des Dschôlân, ZDPV. IX, p. 351 f.

5) Beispielsweise der Nabî Zer oder Se'ir, dessen Legende mit den Dolmen von 'Adlûn verknüpft ist. Van der Velde, Reisen durch Syrien und Palästina in den Jahren 1851—52 I, p. 155.

6) Revue archéologique 1877 p. 29 ff.

sehen hier die Bâmôth des Heidenthums sich in muhammedanische Muḳâm's, heilige Orte, verwandeln und die an die ersteren sich knüpfenden Vorstellungen in rudimentärer Form erhalten. Die Muḳâm's der Muhammedaner haben Conder[1] und Ganneau[2] von dem hier soeben hervorgehobenen Gesichtspunkt aus der Prüfung unterzogen und in diesem Zusammenhange einer ganzen Reihe von Heiligennamen, welche in jenen Gebieten vereinzelt vorkommen, ihren Platz in der Entwickelungsgeschichte religiöser Vorstellungen angewiesen. Man ersieht zugleich, wie ergiebig an Aufschlüssen und Materialien für die in diesem Abschnitt in Betrachtung gezogene religionsgeschichtliche Erscheinung die in Palästina und den angrenzenden Gebieten herrschenden volksthümlichen Anschauungen sind. Trotz mancher Uebertreibungen in den Details haben auf diesem Felde die durch die Mitarbeiter des Palestine Exploration Fund angeregten und vollzogenen Untersuchungen vielfache Aufklärung gefördert, und es wäre zu wünschen, dass auch die muhammedanische Volksreligion anderer Gebiete, ebenso wie dies mit Bezug auf Indien und Palästina geschehen ist, auf ihren Zusammenhang mit der vormuhammedanischen Religionsüberlieferung schärfer beobachtet würde.

3.

Zu den lehrreichsten Gebieten gehört in dieser Hinsicht der volksthümliche Islam in Aegypten, in welchem viele Elemente alter Ueberlieferungen in sehr lebendiger Form und Ausprägung erhalten erscheinen. Dies ist um so bemerkenswerther, als die alten Vorstellungen auf diesem Gebiete — sowie ja auch in Palästina — erst durch das Medium des Christenthums hindurchzugehen hatten, ehe sie ihre Combination mit dem Islam eingingen. Wie zähe sich solche Elemente aus der Urzeit besonders in Aegypten zu erhalten und mit welcher Freiheit sie sich in die neue Zeit hineinzuleben im Stande waren, beweist unter anderen auch die Thatsache, dass Spuren altägyptischer Legenden noch in den modernen arabischen Volkserzählungen nachgewiesen werden konnten.[3] Der Volksaberglaube erwies sich auch in

1) The Moslem Mukams, Quart. Statem. 1877 p. 101.

2) The Arabs in Palestine ibid. 1875 p. 209 über die Schichtung der Bevölkerungselemente Palästinas.

3) Loret, Légendes égyptiennes im Bull. de l'Inst. égypt. II. Serie nr. 4 (1883) p. 100—105. Gabriel Charmes hat solche, freilich in sehr verkrüppelter Form erhaltene altägyptische Elemente und Motive in Spitta's Contes arabes modernes nachzuweisen versucht (Journ. des débats vom 9. Mai 1883); bereits Sp. selbst hatte auf solche Rudimente aufmerksam gemacht. In neuester Zeit hat Le Page Renouf in einem lehrreichen Aufsatze, Parallels in Folklore (Proc. of Soc. Bibl. Archaeology 1889 p. 177—189) diese Untersuchungen wieder aufgenommen und mit neuen Beobachtungen bereichert.

diesem Bereiche seiner Weltherrschaft als bewährter Depositär der Ueberreste des Heidenthums; die Theologen fühlen sich häufig veranlasst, vor solchen auf altägyptischen Glauben zurückgehenden Volksanschauungen und den aus denselben stammenden Gebräuchen zu warnen. Aus dem VII. Jahrhundert besitzen wir die Nachricht über einen für muhammedanische Kreise ganz sonderbarn Volksglauben jener Zeit.[1] Wenn die Sonne in das Zeichen des Widders tritt, so gehe man nach Gîze zur Sphinx, bereite Weihrauch aus dornigen Pflanzen,[2] stelle sich vor das Antlitz des „Vaters des Schreckens" (Abû-l-hûl, so nennt man die Sphinx), spreche dreiunddreissigmal eine gewisse überlieferte Formel und sage hernach: O Abû-l-hûl! thue dies oder jenes! Wenn man dies Verfahren einhält, so wird der geäusserte Wunsch sicher in Erfüllung gehen.[3] Auch andere bei den Kopten übliche abergläubische Sitten werden als in der Zeit des Eintritts der Sonne in das Zeichen des Widders von den ägyptischen Muhammedanern geübte Gebräuche erwähnt. Ein Schriftsteller des VIII. Jahrhunderts missbilligt die Sitte, dass man an jenem Tage in grossen Massen auszieht, um gewisse Arten wohlriechender Kräuter[4] zu sammeln; während des Abschneidens werden bestimmte Formeln in fremder Sprache gesprochen, die Kräuter werden dann in buntbemalten Kästchen als besonders segenbringend aufbewahrt.[5]

Man hat auch in neuester Zeit nicht unterlassen, den heidnischen Rudimenten im ägyptischen Islam einige Aufmerksamkeit zuzuwenden,[6] nachdem manches Augenfällige auch früher in solchem Zusammenhange charakterisirt worden war.[7] Besonders sind es zwei an muhammedanisches Leben geknüpfte Gebräuche, welche man in dieser Gruppe von „Ueberlebseln" zu erwähnen pflegt, und wenn es auch unberechtigt wäre, darüber mit dem Anspruch auf Gewissheit urtheilen zu wollen, so darf man mindestens aus dem Umstande, dass im Islam selbst kein genügender Anhaltspunkt für diese vereinzelten Sitten zu finden ist, dieselben mit einiger Wahrscheinlichkeit als Beispiele für die Erscheinung anführen, mit deren Betrachtung wir im gegenwärtigen Abschnitte beschäftigt sind.

---

1) Ḳuṭb al-dîn al-Ḳasṭallânî (st. 686), Professor des Dâr al-ḥadîth al-Kâmilijja (vgl. oben p. 187) in Kairo, eifert gegen diesen Volksaberglauben.

2) Es werden besonders shakâ' und bâḏâward empfohlen, Löw, Aramäische Pflanzennamen p. 195. 196.

3) Fawât al-wafajât II, p. 181.

4) Dieselben werden mit dem Namen karkîsh bezeichnet, und als eine Gattung von bâbûnag (s. Löw, ibid. p. 326) erklärt.

5) Muḥammed al-'Abdarî, Al-madchal I, p. 233 unten.

6) Ueber Reste von altem Baumcultus in Aegypten vgl. Maspero, Revue de l'hist. des rel. XIX, p. 5.

7) vgl. Kremer, Aegypten I, p. 73 ff. Lüttke, Aegyptens neue Zeit II, p. 327 ff.

Auf einen mit dem ägyptischen Maḥmal verbundenen Gebrauch (das Mitnehmen einer Schaar von Katzen nach Mekka durch den hierfür bestellten „Katzenvater") hat man bereits sehr oft hingewiesen. Gentz hat die Amtshandlung des „Katzenvaters" in Ebers' Aegypten in Bild u. Wort (I, p. 103) bildlich veranschaulicht; der Text bietet folgende Erklärung dieser Sitte: „Dieser wunderliche Gebrauch ward vielleicht eingeführt in der Erinnerung an die Katzen, die man bei den Wallfahrten gen Osten mit nach Bubastis zu nehmen pflegte". Während man in dem angeführten Beispiele die Rudimente des Cultus der alten Aegypter in ihrem letzten Umwandlungsstadium in Gestalt eines burlesken Momentes vorfindet, hätten sich Spuren der Panegyris von Bubastis in deutlicherer Ausprägung erhalten. Ein für den ägyptischen Islam besonders charakteristisches Wallfahrtsfest, welches auf diesem Gebiete fast dieselbe provinzielle Wichtigkeit besitzt, wie das allgemeine Ḥaǵǵ des Islam, ist schwerlich neu und ohne Zusammenhang mit den alten Gewohnheiten des Landes entstanden. Die historischen Mittelglieder sind allerdings nicht nachgewiesen, durch welche man die traditionelle Verbindung der volksthümlichen muhammedanischen Ṭanta-wallfahrt mit der altägyptischen, aus Herodotos bekannten Bubastis-fahrt herstellen könnte. Aber es darf schon auf Grund mancher bei derselben zur Geltung kommenden, keineswegs im Islam wurzelnden Momente als nicht unwahrscheinlich angenommen werden, dass die im Delta[1] üblichen muhammedanischen Wallfahrten die letzten Erben jener altägyptischen religiösen Uebungen sind. Ein hochberühmtes Heiligengrab hätte in diesem Falle in den späteren Jahrhunderten den Resten der altägyptischen heiligen Fahrten in Ṭanta einen örtlichen Anhalt gesichert und die alten Gebräuche vor spurlosem Untergang bewahrt. Unter den drei jährlichen Festen, welche hier gefeiert werden, ist das zur Zeit des Solstitiums übliche Môlid das hervorragendste Fest zu Ehren des in Ṭanta begrabenen heiligen Aḥmed al-Bedawî.[2] Dieser Heilige ist neben dem heiligen Ibrâhîm al-Dasûḳî die hervorragendste Gestalt in dem Pantheon des muhammedanischen Aegypters. Vor anderthalb Jahrhunderten konnte man dem

1) Seit älteren Zeiten besteht im Delta noch ein anderer wichtiger Wallfahrtsort bei Damiette, nämlich Shaṭâ (Ibn Baṭûṭa I, p. 64). Das jährliche Môlid daselbst gilt einem Heiligen, dem man den Namen des Ortes verliehen hat: Schejch Shaṭâ (ʿAlî Mubârak XI, p. 54). Jâḳût kennt diesen Charakter des Ortes nicht, wohl aber dessen industrielle Bedeutung (vgl. auch Al-Ṭabarî III, p. 1417, Ibn al-Faḳîh p. 252, 8 al-thijâb al-dabîḳijja wal-shaṭawijja). Aus dem Delta hat man Zeug nach Arabien eingeführt; im alten Ḥadîth wird das (nach einem Orte bei Faramâ) Ḳaṣî genannte Zeug unter den verbotenen Kleidungsstoffen angeführt, Al-Muwaṭṭaʾ I, p. 151.

2) Von Aegypten aus scheint die Bedawî-verehrung sich auch nach dem Norden verbreitet zu haben; wir finden zâwijat al-Schejch al-Bedawî, sâḳijat al-Sch. al-B. in Gaza, ZDPV. XI, p. 152. 158.

Volk in Aegypten den Glauben einflössen, dass der Weltuntergang unausbleiblich am Freitag den 24. Dû-l-ḥiġġa 1147 eintreffen werde. Alle Welt sah diesem Ereignisse mit Bangen entgegen und als der gefürchtete Tag vorüberging wie jeder andere, da sagten die 'Ulemâ', dass sich Gott im letzten Augenblick durch die Fürbitten der Landespatrone zu einer Fristerstreckung herbeigelassen habe.[1] Unter diesen Landesheiligen nimmt Aḥmed die hervorragendste Stelle im Volksbewusstsein ein. So wie man in Syrien „beim Leben unseres Herrn Jaḥjâ" schwört, so ist der in Aegypten gewöhnliche Schwur neben „waḥajât sîdnâ Ḥ'sên" dieser: „waḥajât sîdnâ Aḥmed". Der unwissende Mensch wendet sich nach Beendigung des regelmässigen Gebetes nach der Richtung des Grabes des heiligen Aḥmed und betet zu ihm, wie zu einem andern Gott um Erfüllung seiner speciellen Wünsche.[2] In der Ḥusejnmoschee in Kairo ist eine Säule (in der Nähe des Minbar) nach diesem Heiligen benannt (ʿamûd al-sejjid al-Ḃedawî); man glaubt, dass der Heilige bei seinen häufigen Besuchen dieser Moschee vor jener Säule zu stehen pflegt. Darum wird sie vom Volke als besonders heilig verehrt und man bedeckt dieselbe mit Küssen, betet und recitirt die Fâtiḥa vor derselben. Al-Bedawî, den das muhammedanische Volk als die schützende Gewalt des Landes betrachtet — walî Allâh wa-ġejth hâḏâ-l-ḳaṭr[3] —, wurde im XII. Jahrhundert in Nordafrika geboren; die Nachrichten über seinen Geburtsort schwanken zwischen Fes und Tunis. Nachdem er das Ḥaġġ vollzogen hatte, liess er sich in Ṭanta nieder, wo er bald als Wunderthäter Gegenstand allgemeiner Verehrung wurde. Ausser seinen übernatürlichen Geistesgaben rühmt man auch die riesige körperliche Kraft des Heiligen. Von weit und breit pilgerten die Menschen zu ihm; es war ihm gelungen, die in seiner nordafrikanischen Heimat eingebürgerte Menschenverehrung in der Fremde für sich selbst zu erringen. Sein gelehrter Zeitgenosse, der in Andalusien heimische Abû Ḥajjân (st. 745) hat als Augenzeuge die Art der Verehrung beschreiben können, die diesem Heiligen von Klein und Gross zu Theil wurde. „Der Emir Nâṣir al-dîn al-Ġenkî — so erzählt Abû Ḥajjân — nöthigte mich an einem Freitag, mit ihm den Schejch Aḥmed in der Gegend von Ṭanta zu besuchen. Es erschien vor uns ein schlanker Mann in feinen Tuchkleidern, auf seinem Haupte ein hoher wollener Turban. Die Leute kamen in grossen Schaaren an ihn heran. Der eine rief: O mein Herr, deinem Schutz empfehle ich mein Kleinvieh;

1) Al-Ġâbartî, Merveilles biographiques II, p. 12.

2) Al-Sharbînî, Hazz al-ḳuḥûf p. 111.

3) So wird er z. B. gelegentlich der Beschreibung der Pilgerfahrt des ottomanischen Commissärs Ġâzî Muchtâr Bâshâ genannt im Journal Al-iʿlâm bi-ʿulûm al-islâm (Kairo, Jahrg. 1304 nr. 154, c. 3).

andere riefen: Deinem Schutze empfehle ich meine Kinder, der andere empfahl ihm seine Saaten u. s. w. Mittlerweile war die Zeit für das Ṣalât angerückt. Wir gingen allesammt nach der Moschee. Der Prediger sprach die Chuṭba und es sollte nun an die Liturgie geschritten werden. Da sahen wir, wie der Heilige, während die Gemeinde im Gebet begriffen war, vor allen Menschen ohne Scham die unschicklichsten Dinge beging".[1] Der Heilige, von dem man sich solches bieten liess, wurde nach seinem Tode Gegenstand des überschwänglichsten Wunderglaubens. Ein Muhammedaner, Namens Sâlim, gerieth in fränkische Gefangenschaft. Der Franke drohte dem gefangenen Muslim, der in seinen Nöthen stets den heiligen Aḥmed anrief, mit grausamer Marterstrafe, sobald er nochmals den Heiligen anrufen würde. Um zu verhindern, dass die Anrufung des Aḥmed seinem Gefangenen die Freiheit verschaffen könne, sperrte er diesen in einen Kasten und der grösseren Sicherheit wegen benutzte er des Nachts den Deckel des Kastens als Ruheort. In seiner Bedrängniss ächzte der Muslim: „O Heiliger, o Aḥmed! befreie mich aus der Gefangenschaft des grausamen Christen!" Kaum hatte er seinen Hülferuf beendet, da flog der Kasten mitsammt dem auf demselben liegenden Franken in die Luft; des Morgens aber öffneten denselben unbekannte Hände und befreiten den Gefangenen vor den Augen seines Bedrängers. Sie befanden sich in Kairuwân, der guten muhammedanischen Stadt. Der Christ nahm nicht nur freiwillig den Islam an, sondern pilgerte alsbald nach Ṭanta zum Grabe Aḥmeds. — Das Antlitz des Heiligen war stets verschleiert; plötzlicher Tod hätte jeden ereilt, der dem Heiligen ins Angesicht zu sehen gewagt hätte. Ein gewisser ʿAbd al-Maǵîd, auf dessen unaufhörliches Andrängen der Heilige, nachdem er ihn auf die Gefahr aufmerksam gemacht hatte, seinen Schleier lüftete, sank mit dem Augenblicke, da er des Antlitzes ansichtig wurde, leblos zusammen.[2] Solche Legenden webte man um die Person Al-Bedawî's. Die in neuerer Zeit zierlich umgestaltete Grabesmoschee des heiligen Aḥmed ist es, wohin das muhammedanische Volk Aegyptens und der Nachbarländer zur Feier eines achttägigen, mit der Abhaltung eines Jahrmarktes verbundenen Môlid in grossen Massen pilgert. Kranke und Unglückliche erwarten am Grabe des Wunderthäters Heilung und Trost. Aber man rühmt von diesem Heiligthume noch eine besondere Wirkung, welche unter den muhammedanischen Heiligengräbern im allgemeinen (vgl. oben p. 310), und auch unter denen

1) Abû-l-Mahâsin, Al-manhal al-ṣâfî II, fol. 308ᵃ.

2) Al-Biḳâʿî I, fol. 22 ff. Diese Eigenschaft wird von den Muhammedanern al-hejba, die Fürchterlichkeit, genannt; sie wird auch in der Legende des Abû Jazîd al-Bisṭâmî von diesem Walî gerühmt und in den Kategorien der Wundergaben der Heiligen bei Al-Munâwî (vgl. oben p. 294) als nr. 18 angeführt.

Aegyptens,[1] nicht ausschliesslich Privilegium des heiligen Ortes in Ṭanta ist: die Gewährung des Kindersegens für unfruchtbare Frauen, welche es nicht versäumen, sich der Zijâra anzuschliessen. Reisende, welche dem grossen Pilgerfeste in Ṭanta persönlich anwohnten, bemerken, wie treulich in der Rolle der dem Pilgerzug sich anschliessenden Frauen die Beschreibung wiederzuerkennen ist, welche Herodotos II, c. 6 von den nach Bubastis fahrenden Frauen bietet.[2] Aber auch wirkliche Reste heidnischer Culte finden sich am Grabe des Heiligen und haben sich in den unzüchtigen, durch den Volksaberglauben geheiligten Gewohnheiten erhalten, deren Verbindung mit dem Religionswesen und den Derwischen[3] an unzüchtige Religionsgebräuche des Heidenthums erinnert, von welchen die letzten Ueberreste sich hier in Ṭanta erhalten haben.[4] Die Gebräuche von Ṭanta sind auch im übrigen mit heidnischen Elementen durchwoben. Unter diesen letzteren ist wohl das merkwürdigste jener abergläubische Gebrauch, dass das Volk sich herandrängt, um einem durch die Shinnâwijja-derwische an den heiligen Grabesort gebrachten Esel wetteifernd die Haare auszurupfen; dieselben werden dann zeitlebens als Amulet aufbewahrt.[5] Die ägyptische Anschauung über das typhonische Thier[6] hat in dieser muhammedanischen Volkssitte ihre letzte Zufluchtsstätte gefunden.

Der Islam hat es nicht versäumt, gegen die mit der Ṭauṭa-wallfahrt zusammenhängenden Gewohnheiten in die Schranken zu treten. Ein andalusischer Reisender sah sich bei seinem Besuche in Ṭanta zu folgender Bemerkung über das Leben und Treiben daselbst veranlasst:

1) Das Grab des Schejch Schachûn, dem im Achmîm-thale in Oberägypten eine wunderthätige Quelle geweiht ist. Die Beschreibung des merkwürdigen, mit einem jährlichen Môlid verbundenen Cultus dieses Heiligen hat Maspero geliefert, der in den religiösen Gebräuchen an diesem heiligen Orte Reste des im Alterthum in demselben Thale geübten ägyptischen Cultus nachgewiesen hat (Steinkreise u. a. m.). Rapports à l'Inst. égypt. sur les fouilles et travaux exécutés en Égypte pendant l'hiver de 1885—86 (Bull. de l'Inst. égypt. II. Serie nr. 7, 1886) p. 221.

2) vgl. Ebers, Das Alte in Kairo und in der arabischen Cultur seiner Bewohner, Schottländer's Deutsche Bücherei, Heft XXIX, p. 26.

3) Zu vgl. sind ähnliche Anschauungen in diesem Kreise bei Leo Africanus, Descriptio Africae (ed. Antwerpen) p. 135ª, Schultz, Leitungen des Höchsten (Halle 1774) IV, p. 296, Radziwill, Peregrinatio Hyerosolymitana (1753) p. 129, Chenier, Gesch. und Staatsverf. der Königrr. Marokko u. Fetz p. 98.

4) Diese Dinge sind schon öfters erzählt worden, niemals ausführlicher und mit grösserem Cynismus als in dem gehässigen Buche von F. L. Billard: Les moeurs et le gouvernement de l'Égypte mis à nu devant la civilisation moderne (Milane 1867) p. 85—166.

5) vgl. Dozy, Essai sur l'histoire de l'Islamisme p. 514.

6) Pleyte, La religion des Préisraèlites (Leiden 1865) p. 151, Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites p. 419.

„Die Menschen haben neue Dinge eingeführt: übe diese Dinge nicht — ich gebe dir den ehrlichen Rath —

„Denn eine löbliche Versammlung ist nur eine solche zu nennen, welche von den frommen Altvordern überkommen ist".[1]

So dachte der fromme Ausländer über die heiligen Handlungen in Ṭanta; sie waren ihm von seinem Standpunkte aus als Bid'a verwerflich. Aber auch die einheimischen Frommen kämpften gegen diese Pilgerfeste, obwohl sie ja im allgemeinen die Heiligenverehrung selbst nicht missbilligten. Im Jahre 852 veranlassten die 'Ulamâ' und frommen Staatsmänner den Sultan Almalik al-ẓâhir Ġaḳmaḳ die Ṭanta-wallfahrt von regierungswegen zu untersagen; unsere Quelle unterlässt es nicht, hinzuzufügen, dass diese Maassregel keinen Erfolg hatte und dass sich das Volk seine alten Sitten nicht nehmen liess.[2] Zu jener Zeit waren die Theologen nicht eines Sinnes in der Verurtheilung des Bedawî-cultus. Wir erfahren, dass der Schejch Jaḥjâ al-Munâwî sich dem Sultan eifrig widersetzte, als dieser von ihm die Mitunterfertigung des Feṭwâ der Theologen verlangte; er vertrat die Ansicht, dass es genüge, das religiös Verwerfliche, was sich an die Wallfahrt ansetzte, zu untersagen, diese selbst müsse man dem Volke lassen. Das Unglück, das viele von den Unterfertigern jenes Feṭwâ betroffen haben soll, konnte man späterhin leicht als göttliche Strafe für jene Kühnheit betrachten, mit der sich diese Theologen der Verehrung des heiligen Bedawî widersetzten. Man war leicht dabei, auf dieselben hinterher den traditionellen Ausspruch anzuwenden: Wer mir einen meiner Heiligen beleidigt, gegen den habe ich den Krieg erklärt. Und wer könnte gegen Gott und seinen Propheten ungestraft den Krieg wagen![3] Diese Einschüchterung scheint sich bis in die neueste Zeit hinein wirksam erwiesen zu haben. Der Verfasser der neuesten muhammedanischen Monographie Aegyptens, ein in der europäischen Cultur und Literatur heimischer ägyptischer Staatsmann, geht in seiner Beschreibung Ṭanta's, in welcher er die Geschichte des dortigen Heiligthums umständlich erzählt und auch auf die Manâḳib des heiligen Aḥmed gebührliche Rücksicht nimmt, der Erwähnung des bei den Mawâlid getriebenen Unwesens geradezu aus dem Wege, augenscheinlich um nicht zu einigen kritischen Bemerkungen über dasselbe veranlasst zu sein.[4]

---

1) Al-Maḳḳarî I, p. 795. 2) Al-'Aufî, Ibtiġâ' al-ḳurba fol. 152a.

3) Ḥasan al-'Adawî, Al-nafaḥât al-Shâḏilijja (Kairo 1297) II, p. 111—113.

4) 'Alî Bâshâ Mubârak, Al-chiṭaṭ al-ġadîda XII, p. 46 ff. Gelegentlich sei auch eine neuere Monographie über Aḥmed al-Bedawî erwähnt: 'Abd al-Ṣamad, Al-ġawâhir al-sanijja wal-karâmât al-Aḥmadijja (lith. Kairo). In derselben werden die oppositionellen Versuche weitläufig erwähnt (p. 52. 81); unter anderen ist auch von einem im Ṭanta'schen Heiligthume eingemauerten schwarzen Stein die Rede,

Auch vom alten Schlangencultus hat sich eine Spur in der Heiligenverehrung der muhammedanischen Aegypter[1] gezeigt. Zu allererst bei Paul Lucas, der im Jahre 1699 im Auftrage des Königs von Frankreich eine Orientreise unternahm, finden wir die Nachricht, dass das muhammedanische Volk in Ober-Aegypten eine wunderthätige Schlange verehrt; im Jahre 1745 bestätigte ein anderer französischer Reisender, Granger, diese Nachricht von der wunderthätigen Schlange, welche ihre Wunder unter Leitung eines Schejchs vollführt. Sieben Jahre nach Granger besuchte Richard Pococke die Heimath der heiligen Schlange, das Dorf Rajejne, in der Nähe von Girge, wo in einer Moschee, welche das Grab eines Heiligen „Heredy" in sich schliesst, dem das Volk grosse Ehren erwies, eine als heilwirkend betrachtete Schlange bewacht wird, von welcher man glaubt, dass dieselbe „seit den Zeiten des Mahomet beständig da wäre". Das Volk bringt dem heiligen Thiere Opfer dar, Pococke sah viel Blut und Eingeweide vor der Thür liegen. „Man erzählt — so schliesst der Reisende seinen ausführlichen Bericht — solche lächerliche Historien, dass es nicht werth sein würde, dieselben zu wiederholen, wenn sie nicht einen Beweis der Abgötterei in diesen Gegenden gäben, da doch die mahomedanische Religion so wenig abgöttisch in anderen Dingen zu sein scheint. Die Schlange soll die Kraft haben, alle Krankheiten derjenigen zu heilen, welche entweder zu ihr gehen oder zu sich bringen lassen".[2] Das muhammedanische Volk hat an dieser Stelle die Tradition der ἱεροὶ ὄφεις des alten Theben in rudimentärer Form aufbewahrt; die Wirkungen des göttlichen Thieres wurden an das Grab eines muhammedanischen Heiligen geknüpft, welcher zum Träger jenes Cultus wurde. Die Verehrung des Grabes des Schejch Harîdî, „der seine Wunder mit Hülfe einer alle Krankheiten heilenden Schlange vollführte", hat sich bis in die neueste Zeit erhalten.[3] Alljährlich an den Donnerstagen des Monats Abib — so berichtet ʿAlî Bâshâ — ist dort grosser Volksandrang; man schlachtet Weihopfer für den Heiligen, den man für einen frommen Ǧinn (min ṣâliḥî al-ǧinn) hält.[4]

---

auf welchem das Volk zwei Fussspuren des Propheten erkennen will; die Regierung versuchte erfolglos, diesen Stein zu entfernen (p. 96).

1) Zu erwähnen ist auch das von Schlangen bewachte Grab des Schejch Rifâʿî in Nordarabien, worüber in Lady Anne Blunt, Voyage en Arabie trad. par M. Delorme (Paris 1882) p. 348 ein eingehender Bericht zu finden ist.

2) Richard Pococke's Beschreibung des Morgenlandes (deutsche Uebersetzung von Mosheim, 2. Aufl.) Erlangen 1771, I, p. 187 ff.

3) L'Univers. Égypte moderne (Paris 1848) p. 159. Maltzan, Meine Wallfahrt nach Mekka I, p. 49. Prokesch-Osten, Nilfahrt (Leipzig 1874) p. 314.

4) Al-chiṭat al-ǧadîda XI, p. 82. Die Schlange wird in diesem Berichte nicht erwähnt.

4.

Für den nach Ländern und Nationen verschiedenartigen Charakter des volksthümlichen Islam bietet die ganz eigenthümliche Gestaltung der muhammedanischen Religion innerhalb der nordafrikanischen Völker ein sehr geeignetes Beobachtungsmaterial. Der zähe Freiheitssinn der berberischen Bevölkerung, ihr energischer Widerstand gegen die ihr aufgedrängte fremde Religion hat auch nach dem Siege des Islam die alten Ueberlieferungen der Berberstämme einen kräftigen Einfluss auf die Gestaltung des neu Angeeigneten zur Geltung bringen lassen.[1] Im berberischen Heiligencultus, welcher vielfach die Reste alten Heidenthums verhüllt, sind die Elemente des letztern sehr häufig in völlig unverkennbarer Weise herrschend geblieben. Diese Erscheinung kann nicht befremden, wenn wir in Betracht ziehen, wie lange sich in jenen Gebieten unvermitteltes Heidenthum inmitten des herrschenden Islam erhalten hat. Al-Bekrî (st. 487) berichtet, dass zu seiner Zeit die berberischen Stämme römischen Denkmälern Opfer darbringen, bei denselben für die Heilung von Kranken Gebete verrichten und ihnen das Gedeihen ihrer Güter danken.[2] Alte, völlig dem Heidenthume angehörige Festgebräuche werden zur Zeit des Leo Africanus (XV. Jhd. Chr.) ohne jede Umdeutung geübt.[3] Noch in moderner Zeit wird das merkwürdige römische Grabmal Endsched es-Sufêṭ auf einer Anhöhe bei Tripolis von den umwohnenden Stämmen mit einer Art heiliger Scheu und Verehrung umgeben.[4] Wo eine Umdeutung vor sich gegangen, lässt sich die alterthümliche heidnische Grundlage, an welcher die Wandlung in muhammedanischem Sinne sich vollzogen hat, zuweilen noch in durchsichtiger Form erkennen.

Von Geschlecht zu Geschlecht wechselt derselbe heilige Ort die Namen seiner Träger; nur die Namen verändern sich, die Heiligkeit und göttliche Weihe, die religiöse Bestimmung des Ortes erbt sich „durch die Ebbe und Fluth der Volksüberlieferung“ von grauem Alterthume bis in die neueste Zeit hinein. „Auf einem ganz Nord-Tunis beherrschenden Gipfel (Zaġwân) ist eine uralte Cultusstätte; schon die vorphönikischen Zaueken riefen hier zu

---

1) Hinsichtlich der weitern Ausführung dieses Punktes verweisen wir auf die bereits oben p. 324 Anm. 3 angeführte Abhandlung.

2) Description de l'Afrique, Not. et Extr. XII, p. 458.

3) An vielen Stellen seiner Descriptio Africae; ein besonders interessantes Beispiel findet sich ed. Antwerp. p. 112^{b}, welches der verständige Leo ganz richtig erklärt: Mihi tamen magis huiusmodi sacrificium videtur quale solebant olim Africani peragere cum nullam adhuc haberent legem remansitque is mos illis in hodiernum usque diem.

4) Barth, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika 1849—1855. I, p. 39.

ihren Göttern, Ptolemäus kennt ihn als den Götterberg, Διὸς ὄρος; dann war er ein Lieblingssitz der christlichen Einsiedler, auf dem Mons Ziguensis erschien, als der Arianer Hunnerich die Verfolgung der Rechtgläubigen begann, ein Himmelsbote. . . . Dann treten fromme Marabuten an die Stelle der Christen und heute ist der Hochgipfel dem Sidi ben Gabrîn geweiht, dessen Ḳubba den höchsten Punkt einnimmt".[1]

Die neuen muhammedanischen Heiligen traten auch hier in die Stelle der göttlichen Mächte des Alterthums. In welcher Weise dieser Uebergang auf nordafrikanischem Gebiete zur Geltung kommt, dafür wollen wir eine Gruppe des nordafrikanischen Heiligenglaubens auswählen. Es war bereits (oben p. 295) Gelegenheit, darauf hinzuweisen, dass es eine specielle Eigenthümlichkeit der Heiligenlegenden in Nordafrika ist, dem Heiligen oder selbst der Anwesenheit seines Grabes wunderbare Wirkungen auf die Wasserquellen einer bestimmten Gegend zuzuschreiben. Ein frommer Marabut hat die Heilquelle von Aquae Calidae in Algerien hervorsprudeln lassen und beschützt sie auch heute noch, er hält unter der Erde zweitausend gespenstische Kameele, welche das zur Heizung nöthige Holz herbeischaffen müssen.[2] Eine specielle Wendung dieser volksthümlichen Anschauung ist der Glaube an die durch die Nachbarschaft eines Heiligengrabes erwirkte fortwährende Heilkraft bestimmter Quellen und Gewässer. Der Heilige ist in solchen Fällen der Genius tutelaris der Quelle, der Erbe des Ǵinn, welcher nach altem Glauben der heilenden Quelle einwohnt.[3]

Aus der muhammedanischen Religionsanschauung kann dieser Glaube des Volkes nicht herausgewachsen sein. Der richtige, in religiösen Dingen streng disciplinirte Muhammedaner würde zur Erklärung der Wirkung einer Heilquelle etwa folgendes sagen: Allâh verleiht gelegentlich eines jeden einzelnen heilenden Actes der Quelle dem Wasser derselben die heilende Kraft für den bestimmten Fall. Von einer inhärenten Naturkraft würde er kaum sprechen, noch weniger aber von dem durch die Nähe des Heiligen mitgetheilten heilenden Einflusse. Man kann sich dem Eindrucke kaum verschliessen, dass wir hier den durch die volksthümliche Anschauung in muhammadanischer Form gestalteten Glauben des alten Heidenthums an göttliche Quellen und Gewässer, die durch die Gegenwart der Gottheit ausgezeichnet sind,[4] vor uns haben. Ueber die weite Verbreitung dieses Glaubens im Alterthume und dessen Zusammenhang mit den Gottesvorstellungen

1) Kobelt, Reiseerinnerungen aus Algerien und Tunis p. 425, vgl. Kleist und Notzing, Tunis und seine Umgebung p. 183.

2) Kobelt l. c. p. 54.

3) Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites p. 128. 161.

4) vgl. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgesch. II, p. 148 ff.

des Heidenthums hat erst unlängst Robertson Smith in einem besondern Kapitel seiner Vorlesungen über die „Religion der Semiten“ sehr beachtenswerthe Aufschlüsse ertheilt. Der Glaube an die göttlichen Heilquellen und Gesundbrunnen ist an den mit solchem Glauben verknüpften Oertlichkeiten von Generation auf Generation übergegangen. Das Birket el-ḥabl genannte Bad im Dschôlân, für dessen Heilwirkungen die Hülfesuchenden dem Heiligen Walî Selîm, dankbar sind, dessen Grabgebäude sich neben der Quelle erhebt, ist der Erbe eines alten römischen Heilbades[1] und der heilige Selîm wohl der Nachfolger eines römischen Genius.[2]

Obwohl nun die heidnischen Ueberlieferungen von heiligen Quellen sich im muhammedanischen Heiligencultus auf den verschiedensten Gebieten erhalten haben, so ist dennoch der nordafrikanische Islam als das hervorvorragendste Gebiet derselben zu betrachten. Die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der heiligen Quellen im Maġrib werden aus einigen Beispielen ersichtlich werden, die wir den Mittheilungen neuerer Reisender entnehmen können. Einige Stunden westlich von den Steinsalzlagern in der Nähe von Fes befinden sich warme Schwefelquellen, welche vielfach von Kranken besucht werden und welchen man Heilkraft gegen Krebskrankheiten zuschreibt. Dieselben sind dem heiligen Mullâ Jaʿḳûb geweiht und die Umgebung dieser warmen Quellen wird für so heilig gehalten, dass es dem Nichtmuhammedaner nicht gestattet ist, dieselbe zu betreten.[3] Diese letztere Beschränkung bewahrt dem heiligen Orte den Charakter eines altheidnischen Ḥimâ.[4] Im trefflichen Reisehandbuch von Piesse über die muhammedanischen Länder Nordafrika's[5] findet man auf Schritt und Tritt die Beschreibung solcher heiligen Quellen. Was uns aber in diesen Nachrichten den heidnischen Ursprung des mit den heiligen Quellen und Gewässern verbundenen Cultus und Glaubens zeigt, sind die blutigen Opfer, die bei denselben dargebracht werden. Auf dem Wege von Blida nach Alma, bei der Ortschaft Sûma, befindet sich 300 Meter über dem Meeresspiegel eine Cascade, unter welche sich die Eingeborenen stellen, um Heilung von verschiedenen Krankheiten zu finden. Sie befindet sich in der Nähe des Grabes des Sîdî Mûsâ, dem man die Heil-

1) Schumacher, Beschreibung des Dschôlân, ZDPV. IX, p. 295.

2) Ueber Göttern geweihte Kurorte und Heilquellen bei den Römern s. Göll im Ausland 1885 nr. 10 p. 190 ff. Von den Römern ist die Sage von Dämonen, die bei Quellen ihren Aufenthalt haben, auch in die jüdische Legende gedrungen, z. B. Wajjiḳrâ rabbâ c. 24, Midrâsh zu Ps. 20: 4. Mit Namen wird ein Dämon des Bades von Tiberias genannt Berêshîth rabbâ c. 63, Sachs, Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung II, p. 115.

3) Oscar Lenz, Timbuktu I, p. 153.

4) vgl. Robertson Smith l. c. p. 140.

5) Itinéraire de l'Algérie de la Tunisie et de Tanger, Paris 1885.

kraft zueignet. Nachdem der Kranke das heilende Wasser auf sich hat einwirken lassen, schlachtet er am Saume des Wassers eine Henne, einen Hammel oder ein anderes Thier, welches den Nachkommen des Heiligen geschenkt wird. Ebenso ist Sîdî Slîmân der Patron der Heilquelle von Ḥammâm Meluân (etym. mulawwan = gefärbt); dies ist ein bedeutender Wallfahrtsort der Provinz Algier, wohin beim Aufhören der Regenzeit viele Pilger wandern. Das Bad bildet eine Zelle in der Ḳubba des Heiligen, deren Bau — nach dem Volksglauben — nicht durch Menschenhände vollführt wurde. Auch hier wird nach Benutzung des Bades geopfert. Zumeist wird eine Henne geschlachtet und so lange es noch am Leben ist, werden dem Opfer Leber und Eingeweide herausgerissen und in den Bach geschleudert. Dabei wird noch verschiedener anderer Aberglaube getrieben.

Von einer der Quellen, welche sich beim Bade des Sîdi Mesîd bei Constantine befinden, wird berichtet, dass dort alle Mittwoch die jüdischen und muhammedanischen Frauen baden, Votivgeschenke darbringen, Weihrauch brennen und Hühner opfern. Am merkwürdigsten sind aber die mit diesen Opfern verbundenen Riten und Ceremonien in Bâb al-Wâd (Algier) bei den Sabʿa ʿujûn, sieben Quellen, „fontaines des génies“ wie man dieselben benannt hat. Jeden Mittwoch Morgen pilgern die Frauen dahin zur Ḳubba des Schutzheiligen der Gegend, Sîdî Jaʿḳûb. Aber in Wahrheit sollen die Genien (die vor Alters diese Quellen bewohnten), beschworen werden; dieser Beschwörungen wegen müssen auch Negerinnen anwesend sein, die sich auf diese Kunst besser verstehen. Bei einer der Quellen macht eine Negerin ein Pfannenfeuer, lässt darin einige Körner Weihrauch oder Benzoïn knistern, den Dampf muss die den Zauber veranstaltende Person einathmen; dann werden die mitgebrachten Hühner geschlachtet und in den Sand geschleudert. Wenn die noch lebend sich fortschleppenden Hühner das Meer erreichen, wird dies als günstiges Omen für die Erfüllung des Wunsches, dem das Opfer gilt, betrachtet; der Genius hat das Opfer wohlgefällig angenommen. Sterben aber die Hühner auf dem Sande und können sich nicht mehr bis zum Meere fortbewegen, so versucht man die Ceremonie von neuem, der Genius gilt als nicht besänftigt. Die Hühner werden zuweilen durch Hammel, seltener durch Ochsen ersetzt, in diesem Falle verrichten männliche Neger die Opferceremonie und man achtet auf die Bewegung des Opferthieres nicht.[1] Es ist interessant, mit diesen Mittheilungen die auf dasselbe Gebiet bezügliche Nachricht des Leo Africanus zu vergleichen:

„Est quoque huic oppido (Constantine) vicinum quoddam balneum aequae calidae, quae inter rupes fluendo diffunditur: hic maxima est testudinum copia quas ejus civi-

1) Piesse l. c. p. 319.

tatis mulieres daemones dicunt[1] et quoties contigit aliquem corripi febre, aut alio quovis morbo, illud mox a testudinibus profectum putant. Huic autem rei hujusmodi repertum est remedium: Gallinam quamdam albam[2] mactant, et adhuc plumis vestitam in lance quadam reponunt, quam cereis circumcinctam ardentibus ad fontem deferunt: qua re a nonnullis animadversa, mox ad fontem taciti sequuntur, ac gallinas inde in suam culinam conferunt".[3]

Es ist in den obigen Schilderungen nicht zu verkennen, dass der Zusammenhang, in welchen innerhalb des Islam die heiligen Quellen mit den Marabuten gesetzt sind, sich hier als ein durch die neue Glaubensform zwar geforderter, aber jedenfalls immer noch ganz oberflächlicher zeiigt. Der heidnische Gebrauch ist das am lautesten hervortretende Moment dieser Riten, welche der Afrikaner aus seinem alten Heidenthum mit in den Islam übernommen hat; an Stelle der Götter und Genien ist zwar überall der Heilige getreten, aber wie eines der Beispiele zeigt, nur wie ein müssiger Beschauer des heidnischen Zauberspuks. Zuweilen hat das berberische Volksbewusstsein die Umwandlung des alten Quellengottes in einen muhammedanischen Heiligen noch überhaupt nicht vollzogen. Die Aït Hamid, ein freier Scheluhstamm östlich von Marokko, opfern dem Gotte ihres Flusses, der in einem tiefen Becken unterhalb eines Wasserfalles wohnt, alljährlich zwei Thiere und eine grosse Schüssel Kuskusu; um das tödtliche Fieber von sich abzuwenden.

Eine hervorstechende Eigenthümlichkeit dieser aus dem Heidenthume aufbewahrten Riten ist das Hühneropfer; es hat gar keine Stelle in den andächtigen Riten des Islam und scheint ein specifisch afrikanischer, wahrscheinlich durch fremden Einfluss angeeigneter[4] Typus zu sein.[5] In der aus heidnischen und muhammedanischen Elementen gemischten Baraġwâtasekte in Marokko galt das Essen von Hühnern als verwerflich, der Hahn durfte weder getödtet noch genossen werden; die Halbmuhammedaner motivirten dies Verbot damit, dass der Hahn der eigentliche Wecker für das Morgengebet ist, also ein heiliges Thier.[6] Dies ist allerdings von ihren

---

1) Ueber die Bedeutung der Muscheln im Heidenthume vgl. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. II, p. 182.

2) Hingegen findet man einige abergläubische Gebräuche und Kuren, bei welchen Eier von schwarzen Hühnern verwendet werden bei Al-Damîrî (s. v. aldaġâġ) I, p. 415.

3) Leo Africanus, Descriptio Africae ed. Antwerpen p. 217[b].

4) Das oben beschriebene Augurium erinnert lebhaft an das bei Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere[2] p. 283 Mitgetheilte.

5) In der maġribinischen Instruction für Schatzgräber (Ibn Chaldûn in De Sacy's Description de l'Égypte p. 560, 1) wird empfohlen, einen Vogel zu schlachten und mit seinem Blut den Talisman zu schmieren.

6) vgl. ZDMG. XLI, p. 53.

Theologen hineingetragen; das Speiseverbot zeigt vielmehr, dass dies Thier in den Sacris des Heidenthums, dessen Traditionen diese Sekten pflegten, hervorragende Bedeutung besessen haben müsse,[1] ebenso wie demselben Thier auch bei anderen heidnischen Völkern des Alterthums ein ähnlicher Charakter zugeeignet wurde,[2] welcher sich bis in die neueste Zeit hin und wieder im Volksaberglauben und in Volksgebräuchen erhalten hat.[3] Auch von den alten Arabern wird der — ohne Zweifel mit der Einführung des Thieres selbst mit importirte — Aberglaube erwähnt, dass denjenigen, der einen weissen Hahn tödtet, in seiner Familie und Habe Unglück verfolgen werde.[4] Wie zäh solche Anschauungen festgehalten werden, beweist die Thatsache, dass die in Nordarabien angesiedelten Gallas noch heutigen Tages in der Fremde die Hühner für verbotene Speise halten.[5] Sie sind auch auf fremdem Gebiete dem Aberglauben ihrer afrikanischen Heimath treu geblieben.

5.

Nicht immer bedurfte es der Form der Heiligenverehrung, um die Momente der alten religiösen Ueberlieferungen im Islam zu erhalten. Zuweilen konnten diese auch ohne muslimische Anknüpfungspunkte im Volksglauben fortbestehen. Der afrikanische Islam hat uns soeben einige Beispiele hierfür dargeboten, die aber nicht ausschliesslich auf dies Gebiet beschränkt sind. Dieselben treten auch in der in Syrien, Palästina und der arabischen Wüste erhaltenen Verehrung heiliger Bäume, deren Bedeutung im Alterthume Baudissin in erschöpfender Weise dargestellt hat,[6] hervor. Nach dem Glauben der Beduinen in dem von Doughty durchwanderten Gebiete Nordarabiens gelten einige Bäume und Sträucher als sogenannte Menhel's, d. i. Aufenthaltsorte von Engeln und Dämonen. Solche Bäume oder Sträucher zu beschädigen, von ihnen einen Zweig zu pflücken, gilt als gefährlich; gewaltiges Unglück beträfe jeden, der sich erkühnte, solches zu verüben. Die Araber erzählen viele Begebenheiten aus ihrer Erfahrung

1) vgl. Robertson Smith, Kinship and marriage p. 308.

2) De Gubernatis, Die Thiere in der indogermanischen Mythologie, übersetzt von Hartmann, p. 554. Andere Analogien zu den hier erwähnten Thatsachen ibid. p. 561. Die Bedeutung dieser Thiere im harrânischen Heidenthum ersieht man aus Chwolsohn's Werk (Index s. v. Hahn, Hühneropfer). Erwähnenswerth ist noch Midrâsh Tanchûmâ ed. Buber Num. p. 148.

3) vgl. Das Bauopfer der Südslaven bei Kraus in den Mittheil. der anthropolog. Ges. in Wien 1887 p. 18.

4) Al-Ǵâḥiẓ bei Al-Damîrî (s. v. al-dîk) I, p. 428, 19.

5) Doughty, Travels in Ar. des. II, p. 187. vgl. jetzt auch Kremer, Stud. zur vergl. Culturgesch. 2. St. p. 13.

6) Studien z. semit. Religionsgesch. II, p. 192—230.

zur Bekräftigung dieses Aberglaubens. Die heiligen Bäume werden mit verschiedenen Lappen und anderem Zeug behängt; zu ihnen wallen die Kranken der Wüste, dieselben opfern ein Schaf oder eine Ziege und besprengen den Baum mit dem Blute des Opferthieres. Das Fleisch wird gekocht und unter die anwesenden Genossen vertheilt, ein Theil davon auf die Zweige des heilbringenden Baumes gehängt. Dann begiebt sich der Hülfesuchende zur Ruhe in dem Glauben, dass ihm im Traume die Engel erscheinen werden um ihm Anweisungen für seine Genesung zu geben. Aber nur der kranke Mann darf es sich erlauben, im Schatten der heiligen Bäume zu schlafen; dem gesunden Menschen würde ein solcher Versuch zum Unheil gereichen.[1] — Sachau's Aufmerksamkeit wurde in der stummen Felsenwildniss von Ǵebel al-ʿÂmirî, südöstlich von Aleppo, „durch ein kleines verdorrtes dorniges Bäumchen von Manneshöhe gefesselt, welches er auf allen Seiten mit bunten Fetzen behängt sah; ferner waren Steine um seinen Stamm herumgeschichtet und Steine und Steinchen an vielen Stellen in den Zweigen placirt. Ein solcher Baum, Zaʿrûr (Azerole) genannt, ist der Bitt-Altar der Wüste. Wenn eine Frau sich ein Kind wünscht, wenn ein Bauer Regen wünscht oder die Genesung eines kranken Pferdes oder Kameels u. dgl. m., so geht er zum Zaʿrûr, reisst einen Fetzen von seinem Gewande und hängt ihn auf einen Dorn des Baumes, oder wenn er von seinem zerfetzten Hemde keinen Fetzen mehr sparen kann, nimmt er einen Stein und deponirt ihn zu Füssen des Zaʿrûr oder sucht ihn irgendwo zwischen den Zweigen zu befestigen".[2] Zumal in den Gebieten diesseit und jenseit des Jordans, hat die religiöse Verehrung für heilige Bäume, welche dort seit unvordenklichen Zeiten herrschte und die strengen Maassnahmen der biblischen Gesetzgebung herausforderte, in lebendiger unvermittelter Gestaltung sich erhalten. „In keinem Lande — berichtet Rev. Mills[3] — hat das Volk mehr Ehrfurcht vor Bäumen als in Palästina. Dort begegnen wir vielen heiligen Bäumen, welche mit Stücken und Fetzen von der Kleidung der Pilger, welche zu Ehren der Bäume dorthin gebracht werden, behangen sind. Bei anderen begegnen wir ähnlichen Sammlungen von Lumpen zu Zwecken abergläubischen Zaubers. Manche Bäume sind die Aufenthaltsorte böser Geister; und, noch merkwürdiger, wo wir einem Strauche von jungen Eichen begegnen, ist der betreffende Ort gewöhnlich einer Art von Wesen geweiht, welche man die 'Töchter Jakobs' nennt". Abbé Bargés berichtet von einem Lotusbaum im Garten eines Arabers im Jafa, dem die Bewohner

1) Travels in Ar. des. I, p. 365.
2) Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien p. 115.
3) Three month's residence at Nablous p. 54.

besondere Ehrerbietung bewiesen; an den Zweigen dieses Baumes hingen Lampen und Lappen in den verschiedensten Farben. Der Eigenthümer erklärte diese Verehrung damit, dass der Samen dieses Baumes aus dem Himmel gekommen sei. Darum sei er auch dem Propheten geweiht, der diesem Baume von Zeit zu Zeit im Dunkel der Nacht einen Besuch macht. Alle guten Muhammedaner erweisen diesem heiligen Baum dieselbe Ehrerbietung.[1] Dieselbe Erscheinung bietet uns das Dschôlangebiet dar. Da sind es zumeist heilige Terebinthen, denen sich die Verehrung des Volkes zuwendet. „Man findet — so erzählt Schumacher — die buṭmi oft vereinzelt mitten im Felde, das Grab irgend eines muslimischen Heiligen beschattend. Sie erhält dann den Zunamen faḳîri (arme), ist hierdurch vor jedem Frevel gefeit und kann unbehelligt ein hohes Alter erreichen; kein Muslim wird es wagen, ihr einen Ast zu brechen oder auch nur das dürre Reis zu entfernen, da die Sage geht, dass sich eine solche That durch schwere göttliche Strafe räche . . . . nicht einmal ein Zweig wird umgebogen, um das Gericht der göttlichen Rache nicht heraufzubeschwören".[2]

Man könnte hier verschiedene Erscheinungsformen des Baumcultus im Islam beobachten. Neben der noch unvermittelten heidnischen Art der Verehrung fanden wir Beispiele, in welche bereits ein leiser Einfluss muhammedanischer Momente wahrnehmbar ist.[3] Der heilige Baum wird in Verbindung mit Muhammed gesetzt; oder derselbe beschattet ein Walî-grab.[4] Wenn die heidnische Gestaltung des Baumcultus in der Wüste ohne muhammedanischen Anhalt fortbestehen konnte, so musste sich derselbe in muhammedanischen Städten, um nicht vollends unterzugehen, an einen Heiligen anlehnen, der seinen Fortbestand in muhammedanischem Sinne ermöglichte. Ohne solchen Anhalt wäre der heidnische Cultus sicherlich sehr früh — wie wir hierfür eine thatsächliche Angabe besitzen — der gewaltsamen Vernich-

---

1) Vie du célèbre Marabout Çidi Abou Médien (Paris 1884) p. 44 note.

2) Beschreibung des Dschôlân. ZDPV. IX, p. 206.

3) Zu beachten ist unter anderen älteren Daten die Nachricht von einem grossen schattigen Baume im Wâdî al-sirar (auch sarar), vier Mîl von Mekka gen Minâ, an welchen sich die durch volksetymologische Anpassung vermittelte Sage knüpft, dass unter diesem — wohl im Heidenthume verehrten — Baume „70 Propheten die Nabelschnur (surra) abgeschnitten worden sei". Al-Muwaṭṭa' II, p. 284. Jâḳût III, p. 75, vgl. Chizânat al-adab IV, p. 73. Der 'Abbâside 'Abd al-Ṣamad b. 'Alî, Statthalter von Mekka (149), errichtete eine Moschee an dieser Stelle. Zu dieser Gruppe von heil. Bäumen ist wohl auch die oben p. 307 Anm. 2 erwähnte Sidra zu rechnen.

4) So z. B. auch in Nordafrika (wo der Baumcultus häufig ist, Kobelt l. c. p. 253). Als unverletzlich gelten die Bäume, welche ein Heiligengrab umgeben; wer einen solchen Baum fällt, den betrifft grosses Unglück. Trumelet, Les saints du Tell p. 279.

tung anheim gegeben worden. In der Moschee des Rabîᶜ b. Chathjam in Ḳazwîn befand sich ein Baum, den das gemeine Volk für heilig hielt; unter dem Chalifen Al-Mutawakkil wurde Befehl ertheilt, diesen Baum zu fällen, „damit das Volk durch denselben nicht in Versuchung gerathe".[1] In streng muhammedanischer Umgebung musste sich demnach der Heilige finden, der die Verehrung des heiligen Baumes übernahm. Wenn kein Grab vorhanden ist, so sagt man, der Baum selbst sei maskûn bi-walî, d. h. der Heilige wohne dem Baume inne.[2] An einer Strassenecke in Damaskus steht ein alter Olivenbaum, zu welchem unter dem Namen Sitti Zejtûn (die heilige Frau Zejtûn) namentlich die weibliche Bevölkerung zu pilgern pflegt. Ein Derwisch sammelt von den Andächtigen Opfergaben ein, für welche er dann zu Gunsten der frommen Spenderinnen Gebete verrichtet.[3] Ein sprachgeschichtlicher Vorgang hat hier eine Heilige geschaffen. Aus dem Olivenbaum wurde eine Person Namens Olivenbaum. Der heilige Baum wurde zum Individuum; aus zejtûn wurde Zejtûn. Eine wohl in derselben Weise entstandene „Nôtre Dame l'Olivier" besitzt Marokko in einem riesigen Baume, den man als Lalla Gabûsha personificirt hat und als vielbesuchten Pilgerort in hoher Verehrung hält.[4] Noch deutlicher zeigt sich dieser Vorgang hinsichtlich desselben Objectes in einem männlichen Seitenstück der heiligen Frau Zejtûn, einem heiligen Schejch Abû Zejtûn, dessen Grab sich in Palästina bei Bêt ᶜûr al-fôḳa befindet.[5] Nach derselben Methode haben die Muhammedaner aus einer von den Einwohnern in Nablus hochverehrten Steinsäule einen Schejch al-ᶜAmûd gemacht; das heilige Object wurde personificirt, indem es mit einem Heiligen, über welchen sich die Verehrer selbst keine Rechenschaft geben können, in Verbindung gebracht wurde.[6]

VIII.

In der Ausbildung der muhammedanischen Heiligenverehrung hat der Factor, den Karl Hase „hierarchische Absichtlichkeit" nennt, wenig Einfluss ausgeübt. Die muhammedanische Hagiologie ist volksthümlich entstanden und immer ein Gebiet geblieben, auf welches die leitenden Ge-

1) Al-Balâḏorî p. 322, vgl. oben p. 307 Anm. 1.

2) Sehr bemerkenswerthe Beispiele aus Aegypten sind bei ʿAlî Mubârak erwähnt IV, p. 100, XIII, p. 61. In dem einen Falle ist es ein anonymer Heiliger, der dem Baume innewohnt; im andern Falle ist es eine Heilige „Chiḍra".

3) Sprenger, Moḥammad II. p. 10.

4) Elisé Reclus, Géographie universelle XI, p. 737.

5) Quarterly Statement 1872 p. 179.

6) Mills, Three month's residence at Nablous p. 33.

walten des religiösen Lebens keinen fördernden Einfluss übten. Die muhammedanische Theologie hat die Legenden der Heiligen abseits liegen lassen, sie hat sich nicht veranlasst gefühlt, die theologisch-kritische Arbeit zu versuchen, durch welche auf anderen Gebieten das freie Walten der Volksphantasie eingeschränkt werden sollte. Man hat hier keine Acta sincera et selecta gesammelt und auch andererseits keine Sancti ignoti ausgeschieden. Nichtsdestoweniger können wir diese letztere Kategorie innerhalb der Heiligen des Islam unterscheiden, und wenn auch die Quellen für die Entstehung derselben nicht so reichlich fliessen, wie anderwärts,[1] so geht ihr Ursprung dennoch auch hier auf Ursachen zurück, welche jenen ähnlich sind, denen die „unbekannten Heiligen" in anderen Gebieten ihr Dasein verdanken. Aus den bisher betrachteten Arten der Entstehung der Heiligenvorstellungen ergiebt sich zur Genüge, dass die Heiligen des Islam nicht immer historische Personen sind, um welche nach ihrem Tode ein Kranz von wunderbaren Legenden geflochten wurde. In dem Umbildungsprocesse der heidnischen Traditionen entstanden Namen, denen der Heiligentitel vorgesetzt wurde. Einige haben ihren Ursprung lediglich Ortsnamen zu verdanken; der Heilige, dessen Grab man an gewissen Stellen zeigt, ist zuweilen nur das Resultat der Anlehnung eines anonymen Heiligengrabes an einen Namen, der an den des Grabesortes anklingt. So wie das Grab einer übrigens historischen Person, des Selmân al-Fârisî, auf den Berg Salmôn gerathen ist, so ist eine ganze Anzahl völlig unhistorischer Heiligennamen aus dem unbewussten Bestreben entstanden, für die Stätten der Verehrung persönliche Träger zu gewinnen; sehr leicht bot sich der Ortsname zur Bildung des Namens des Heiligen dar, dessen Verehrung jenem Orte Bedeutung verleihen sollte.[2] So ist in ʿAkka das Grab eines Propheten ʿAkk entstanden, der nach der Tradition der Begründer der Stadt sein soll, welche seine Gebeine birgt.[3] Auch die Volksetymologie hat die Entstehung von Heiligengräbern beeinflusst. So wird aus Bêth Gubhrîn (B. Ǵibrîn) der Grabesort eines Nebî-Ǵibrîn, Propheten Gabriel.[4] Sprachliche Missverständnisse anderer Art haben sich zuweilen ebenfalls geltend gemacht. Al-Maḳrîzî, dem es als prüfenden Historiker nicht möglich war, mit der Leichtgläubigkeit des Volkes gleichen Schritt zu halten, verzeichnet in seiner Monographie Aegyptens gewissenhaft alle Traditionen über Heiligengräber, die in das von ihm beschriebene Gebiet fallen. An einer Stelle fühlt er

1) vgl. Jablonski, Opuscula ed. Te Water III, p. 407 ff.

2) Viele Beispiele in Quart. Statem. 1877 p. 101.

3) ʿAlî al-Harawî's Description des lieux saints, trad. Ch. Schefer p. 13.

4) Conder, Tent works in Palestine II, p. 149, vgl. Zeitschr. für Völkerpsych. XVIII, p. 80.

sich gedrängt, die Leichtgläubigkeit seiner Landsleute ernstlich zu geisseln. In seiner Beschreibung einer der Assuânstrasse gegenüberliegenden Gasse lässt er sich in folgender Weise hören:[1] „Dieses Gässchen wird auch 'zoḳâḳ al-mazâr', d. h. Gasse des Grabesortes, genannt, weil das gemeine Volk und die unwissenden Leute die Meinung haben, dass ein in dieser Gasse befindliches Grab, das Grab des Jaḥjâ b.ʿAḳb, angeblich des Erziehers von Ḥusejn, sei. Diese Behauptung ist jedoch pure Lüge und krasse Fiction, ebenso wie jene Behauptung, dass das in der Burǵuwân-strasse befindliche Grab die irdischen Ueberreste des Imâm Ǵaʿfar al-Ṣâdiḳ berge und dass ein anderes Grab das des Abû Turâb al-Nachshabî sei. Eine lügenhafte Behauptung ist ferner die, dass jenes Grab, welches sich linker Hand befindet, wenn man aus dem Bâb al-ḥadîd herauskommt, das Grab des 'Genossen' Zarîʿ al-Nawâ[2] sei, ebenso wie andere erlogene Stätten, welche sie infolge der Einflüsterung ihrer Satane als Götzenaltäre gewählt, um sie zu verherrlichen".[3] Noch merkwürdiger ist Al-Maḳrîzî's Aeusserung an jener Stelle seines Werkes, wo er auf die oben erwähnte angebliche Grabstätte des Abû Turâb zu sprechen kommt. Abû Turâb nämlich, dessen Grab hier gezeigt wird, ist erwiesenermaassen gar nicht in Kairo gestorben, diese Stadt ist ungefähr ein Jahrhundert nach dem Tode jenes Mannes gegründet worden; er starb in der Wüste, von wilden Thieren zerrissen. Der Historiker giebt folgenden Aufschluss über dies Heiligengrab und dessen traditionellen Zusammenhang mit Abû Turâb:

„Dieser Ort war früher von Sandhügeln bedeckt. Als man einst dahin ein Haus bauen wollte, stiess man auf die Ruinen einer Moschee. Die Leute nannten nunmehr diese Ruinen nach arabischer Art 'Väter des Sandes' (Abû turâb). Mit der Zeit wurde diese Benennung als Personenname betrachtet, und so entstand Schejch Abû Turâb und sein Grab. Nicht lange nachher bedeckte der Sand abermals die aufgedeckten Ruinen, bis man sie circa 790 wieder blosslegte. Ich sah auf dem marmornen Architrave des Thores dieser Moschee eine Inschrift in kufischen Buchstaben, welche diesen Ort als das Grab des Fâṭimiden Abû Turâb Ḥajdara bezeichnete; diese Inschrift war vom Jahre 400 datirt. Im Jahre 813 nun gefiel es einigen unwissenden Leuten, durch die Reconstruction jener Moschee Allâh näher kommen zu wollen. Sie sammelten zum Behufe dieser Arbeiten viel Geld unter den Leuten. Man verwüstete dann die schöne alte Moschee und deckte ungefähr sieben Ellen hoch Sand darüber, bis man das Niveau der Strasse erreichte. Dann errichtete man auf dieser Grundlage das Gebäude, welches man noch jetzt dort sehen kann. Man berichtete mir, dass bei dieser Gelegenheit die oben erwähnte Marmortafel über einen in der neuen Moschee eigens angebrachten Grabesort als Epitaph aufgestellt wurde. Ich schwöre bei Allâh!

1) Chiṭaṭ II, p. 45.

2) Eine Ǵâmiʿ Zaraʿ al-Nawâ giebt es noch heute in Kairo in der Ḥârrat al-ǵejṭ al-ṭawîl, vgl. 'Alî Bashâ Mubârak V, p. 2.

3) Anspielung auf Koran, Sure 19: 84.

man hat die Menschen in grosse Versuchung geführt durch dieses sowie auch durch jenes andere Grab, welches sich in der Burǧuwân-strasse befindet und von welchem man den Leuten vorlügt, dass es das Grab des Ǵa'far al-Ṣâdiḳ sei. Denn diese Gräber sind jenen Steinaltären gleich, welche die heidnischen Araber verehrten. Zu denselben nun wendet sich das unwissende gemeine Volk und die Weiber zu Zeiten der Noth, in welchen die Menschen nur bei Allâh Zuflucht suchen dürften und sie erbitten von diesen Gräbern alles dasjenige, um was der Mensch nur zu Allâh beten dürfte. Von ihnen erwarten sie die Befreiung von Schuldenlast, ihr tägliches Brod, hier beten unfruchtbare Weiber um Kindersegen, hier opfern sie ihre Gelübde, Oel und andere Weihegaben, im Glauben, dass sie dadurch aus bösen Lebenslagen befreit und in gute Verhältnisse gebracht werden können".[1]

So wie Al-Maḳrîzî hier die Entstehungsgeschichte eines bestimmten Heiligengrabes enthüllt, sind uns auch mit Bezug auf andere Heiligengräber die Daten ihrer Weihung, der Zeitpunkt ihres ersten Auftauchens erhalten. Das Grab des Ḏû-l-ḳarneyn im Gebiete der ʿAsîraraber, wurde gegen Anfang des IV. Jahrhunderts gefunden, mit anderen Worten, damals hat man die Legende des Welteroberers an irgend ein herrenloses Grab angeknüpft.[2] So taucht das bekannte Mosesgrab in der Nähe des Todten Meeres zu allererst im Jahre 600 d. H. in dieser Eigenschaft auf. Die Araber rechnen zu den Propheten, die dem Erscheinen Muhammeds vorangingen, einen Châlid b. Sinân aus dem Stamme der ʿAbs, welcher in der dem Muhammed vorangehenden Generation das Heidenthum im Higâz bekämpfte.[3] Es ist merkwürdig, dass sich eben die Berber dieses Heiligen annahmen.[4] Man bezeichnet den Zeitpunkt, an welchem der maġribinische Marabut ʿAbd al-Raḥmân al-Achḍarî gesehen haben will, dass von der Stelle eines Grabes bei Biskra im Zâb-lande drei Tage lang ein starkes Licht ausgegangen sei und sich gen Himmel verbreitet habe. Er erklärte nun dies Grab als das des Propheten Châlid, der nach seinem Tode auf den Rücken eines Kameels gelegt wurde, dem es überlassen war, den Leichnam des Propheten an jene Stelle zu tragen, wo er sein Grab finden sollte. Seit dieser Enthüllung des Achḍarî ist die Moschee, die dies angebliche Prophetengrab einschliesst, der hervorragendste Wallfahrtsort im Zâb-gebiete.[5] Jedoch auch in Tebessa wird das Grab dieses Propheten nachgewiesen.[6] Um historische Wahrscheinlichkeit kümmerten sich die Gräbererfinder nicht, noch weniger das Volk, in dessen

1) Chiṭaṭ II, p. 50. Die Abû Turâb-moschee führt heute den Namen Ǵâmiʿ al-Atrabî, 'Alî Mubârak IV, p. 54.

2) Ġazîrat al-ʿarab ed. D. H. Müller p. 118, 8.

3) vgl. Al-Damîrî (s. v. al-ʿajr) II, p. 199. Wellhausen, Skizzen IV, p. 140.

4) Jâḳût III, p. 193.

5) Voyages d'Al-'Ajâshî trad. Berbrugger p. 142 ff.

6) Ibn Dînâr's Geschichte von Tunis (franz. Uebers.) p. 27.

Kreise solche Gräberlegenden immer bereitwillige Förderer fanden. Nur selten hat die historische Wissenschaft der Muhammedaner die Anachronismen und geschichtlichen Ungeheuerlichkeiten des Volksaberglaubens gestört.[1]

IX.

Ebenso wie in anderen Heiligencults begleitet auch im Islam die Reliquienverehrung den Cultus der Walî's. Wenn auch die Reliquienverehrung im Islam sich nicht zu jener allgemeinen Bedeutung erhob, welche ihr in anderen entwickelten Heiligencults zukommt, so gelangt sie dennoch im Volksglauben der Muhammedaner in den verschiedensten Formen zur Erscheinung. In den Biographien heiliger Männer ist sehr häufig die Notiz zu finden, dass man besondern Werth auf ihre „Vestigia" — so nennen die Muhammedaner die Reliquien[2] — lege, man wendet grosse Summen auf, um in den Besitz derselben zu gelangen;[3] auch die Handschrift heiliger Männer gehört mit in die Gruppe dieser Gegenstände.[4] Man erwirbt solche Dinge gern lil-tabarruk (oben p. 318). Besonders sind es ʿAlî-anhänger, welche auf die den Mitgliedern der geweihten Familie angehörigen Gegenstände Werth legen. Im III. Jahrhundert bieten die Shîʿiten in Ḳumm 30 000 Dirham für das Kleidungsstück eines noch am Leben befindlichen ʿAlîden.[5] Ṣûfî-adepten bewahren in ihren Ordenskapellen pietätvoll die hinterlassenen Kleider (namentlich die Chirḳa) oder die Saǧǧâda[6] und andere Utensilien des Gründers, gleichsam als Document ihres legitimen Zusammenhanges mit ihm. Und auch in niedriger fetischistischer Form erscheint der Reliquiencultus beim gewöhnlichen Volke. Im IV. Jahrhundert trugen in Syrien alte Weiber Späne von einem ausgegrabenen morschen Sarge, den man für den des Joseph ausgab, mit sich, im Glauben, dass die vom heiligen Sarge genommenen Splitter das beste Mittel gegen die Ophthalmie seien[7] u. s. w.

---

1) Ein Beispiel Jâḳût II, p. 387, 11 wal-tawârîch ta'bâ ḏâlika.

2) âthâr; in der christl.-arabisch. Terminologie heisst die Reliquie ḏachîra, Petermann, Reisen im Orient I, p. 133.

3) Ibn al-Mulaḳḳin (Leidener Hschr. Warner nr. 532) fol. 190ᵇ wa-tabarraka al-nâs bi-âthârihî fa-sharauhâ biathmân ġâlija.

4) vgl. Lane, Arabian society in the middle ages p. 50, Ibn Challikân nr. 68, ed. Wüstenfeld I, p. 95 (VI. Jhd.).

5) Aġ. XVIII, p. 43 oben.

6) Lane, Manners and customs I, p. 305.

7) Al-Muḳaddasî p. 46. ZDPV. VII, p. 227. Heutigen Tages wird Oel aus der Lampe der Nefîsa-moschee in Kairo als Mittel gegen Augenkrankheiten verwendet, ʿAlî Mubârak V, p. 135.

Es kann unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen, dass (mit einigen Ausnahmen, auf welche wir zurückkommen) die in solchen Beispielen zur Erscheinung kommende Art der Reliquienverehrung einen völlig privaten Charakter zeigt und den Ausdruck individueller Pietät oder individuellen Aberglaubens darstellt. Die öffentliche, so zu sagen officielle Religionsübung der Gesammtheit steht ihr — wenigstens in den früheren Jahrhunderten — völlig fremd gegenüber; die Reliquienverehrung bildet kein Element im Systeme des doctrinären Islam. Nichtsdestoweniger erfahren wir auch auf diesem Gebiete der Volksreligion, dass die herrschenden Triebe des Volkes — allerdings erst in späteren Jahrhunderten — der öffentlichen Geltung der Reliquienverehrung in vielen Theilen der muhammedanischen Welt die Moschee zugänglich gemacht haben. Vergeblich verpönten eifrige Theoretiker die Bid'a, und wie dem Heiligencultus überhaupt, mussten sie zuletzt auch diesem Schössling desselben zum mindesten beschränkte Berechtigung zugestehen. Von allem Anfang an hat der Shî'ismus auch in dieser Beziehung andere Bahnen eingeschlagen und es ist ihm gelungen, einige Momente seiner in Menschenverehrung gipfelnden Gesinnung infolge besonderer historischer Verhältnisse auch in sogenannte sunnitische Kreise dauernd zu übertragen. Im fâṭimidischen Kairo konnte mit dem dorthin überführten angeblichen Haupte des Ḥusejn ein wirklicher Cultus getrieben werden, dessen Nachwirkungen noch heute in der über dieser Reliquie erbauten und als besonders heilig angesehenen Ḥasanejn-moschee in lauter Weise bemerkbar werden.[1] Am eifrigsten wendet sich die religiöse Pietät den Âthâr des Propheten zu. Bei der Annahme wunderthätiger Kraft, die man, je später, in desto ausschweifenderem Maasse, mit dem Bilde verband, das man vom Propheten entwarf, konnte es nicht anders kommen, als dass man auch ungewöhnlichen Werth auf seine Âthâr legte. Bereits die ältesten biographischen Nachrichten über Muhammed sind von dem Glauben an die segensvolle Kraft alles ihm Angehörigen oder von ihm Ausgehenden[2] durchzogen. Ueberaus häufig begegnen wir der Nachricht, welchen Werth die Genossen des Propheten auf einzelne Haare legten, die sie von

1) Sehr interessante Details über diesen Cultus bei 'Alî Bâshâ Mubârak IV, p. 90 ff., vgl. Mehren, Tableau général des monumens religieux du Caire (Mélanges asiatiques, St. Petersburg VI) p. 309. 338. In der zweiten Hälfte der Umejjadenherrschaft besucht man das Grab des Ḥusejn (auch Ḥasan) in Damaskus, s. den Vers des Ismâ'îl b. Jasâr (st. 110) Aġ. IV, p. 123, 3 v. u. Obwohl Al-Mutawakkil im Jahre 236 dies Grab von Grund aus zerstören und als Ackergrund benutzen lässt (Al-Ṭabarî III, p. 140, 7, Al-Mas'ûdî VII, p. 302) begegnen wir wieder im Jahre 248 der Freigebung des Zijârat ḳabr al-Ḥusejn, Abulfeda, Annales II, p. 206.

2) vgl. die ZDMG. XLI, p. 46 Anm. 3 angeführten Ḥadîth-stellen.

ihm erlangen konnten,[1] Abû Ṭalḥa soll der erste gewesen sein, der sich ein solches Kleinod aneignete.[2] Der Held Châlid b. al-Walîd steckte, wenn er in den Krieg zog, von den Haaren des Propheten in seine Mütze, er hielt sich durch die Anwesenheit dieses Kleinods für unüberwindlich.[3] Man verwendet bei Lebzeiten des Propheten Kleidungsstücke, die er benutzt hatte, gerne als Todtengewänder,[4] und selbst von Muʿâwija I. wird erzählt, dass er aus Furcht, „welche ihm die Dinge, die er vordem verübt" bereiteten, sich in einem Kleid, das er sich vom Propheten angeeignet hatte, begraben liess und verfügte, dass man ihm Haare des Propheten in Nasenlöcher, Ohren und Mund stecken möge: „vielleicht wird mir dies etwas nützen".[5] Dass ʿOmar II. zu demselben Zwecke Reliquien des Propheten aufbewahrte,[6] kann uns nicht wundern. Jedoch auch der hier zu beachtende Gebrauch, den man von den Reliquien machte, ist für die Bedeutung charakteristisch, die man ihnen zuschrieb. Selbst die Reliquien des Propheten werden nicht in die Moschee getragen und in öffentlichen Schreinen verwahrt, sondern nur wie eine Art Amulete betrachtet, die man zum Privatgebrauch sammelt und aufbewahrt: lil-tabarruk.

Neben diesem völlig privaten Charakter der Reliquien werden aber sehr früh dem Propheten zugehörige Kleidungsstücke und Gebrauchsgegenstände mit Rücksicht auf dauernde Aufbewahrung für die Gemeinde erworben. Dieses Bestreben scheint in seinem Ursprunge eine muhammedanische Anwendung der im arabischen Volke von jeher üblichen Pietät zu sein, seinen Helden zugehörige Gegenstände aufzubewahren und fortzuerben.[7] Aus der alten heidnischen Zeit erhielt sich dieser Gebrauch auch in den Zeiten des Chalifates. Man bewahrt zunächst mit Vorliebe Denkmäler aus der ruhmreichen Zeit der ersten Eroberungen. Unter diesen war besonders berühmt und hochgeachtet das Schwert Ṣamṣâma, „das Schwert des ʿAmr (b. Maʿdîkarib), dem kein Hieb versagt",[8] welches durch die Erinnerung an die mit Hülfe desselben erfochtenen Glaubenssiege des Helden Châlid b. Saʿîd, der dasselbe erbeutet hatte,[9] geheiligt ward. Wir können die Schick-

1) B. Isti'ḏân nr. 41, Libâs nr. 66, Wâḳidî-Wellhausen p. 259.

2) B. Wuḍû' nr. 33.

3) Aġ. XV, p. 12.

4) B. Bujû' nr. 31, vgl. Ġanâ'iz nr. 78. Tafsîr nr. 115.

5) Aġ. XVI, p. 34; ein anderer Bericht Al-Ṭabarî II, p. 201. Anas b. Mâlik verfügt, dass nach seinem Tode ein Haar des Propheten unter seine Zunge gelegt werde, Ibn Ḥaġar I, p. 139.

6) Tahḏîb p. 472.

7) vgl. Th. I, p. 11 Anm. 1; vgl. noch Mufaḍḍ. 16: 45 mit Bezug auf alte Klingen.

8) Ḥam. p. 397 v. 3.

9) Al-Ṭabarî I, p. 1997.

sale dieses historischen Kleinods bis in die ʿAbbâsidenzeit verfolgen. Der Chalife Al-Mahdî kaufte die Ṣamṣâma ihrem damaligen Besitzer um Tausend und einige achtzig (Dirhem?) für die Schatzkammer ab. Dieser kostbare Zeuge der ersten Kämpfe des Islam wurde im Jahre 231 bei der Hinrichtung des orthodoxen Theologen Aḥmed b. Naṣr, der sich nicht zur rationalistischen Hoftheologie bequemen wollte, als Richtschwert verwendet.[1] Nicht lange nachher wurde aber das Schwert völlig unbrauchbar; der Chalife Al-Wâthik nämlich wollte dies Alterthum restauriren lassen, dabei ging es zu Schanden.[2] Auch das Schwert des Abû Ǵahl finden wir unter den lange Zeit aufbewahrten Trophäen aus der ältesten Zeit des Islam. Man verlor jedoch bald den Faden der Beglaubigung dieses Denkmals. Zwei Familien wetteiferten im II. Jahrhundert mit einander, um je ein in ihrem Besitze befindliches silbergeschmücktes Schwert als das echte Schwert des Abû Ǵahl auszugeben.[3] Vom Schwerte des heidnischen Helden Durejd b. al-Ṣimma hören wir noch im IV. Jahrhundert, dass es in der Bisṭâmfamilie vom Stamme der Balḥârith in Ḥaḍramaut aufbewahrt wurde[4] und den Namen Ḏû-l-ǵamr, das Knotige, führte; vgl. ḏû-l-fiḳâr des ʿAlî. Auch dies letztere, welches Muhammed von einem Ungläubigen erbeutete und dem ʿAlî schenkte,[5] war lange Zeit Gegenstand der Vererbung in der ʿabbâsidischen Familie.[6]

Die Authentie aller dieser Denkmäler wird wohl sehr zweifelhaft gewesen sein; jedoch der Werth, den man der Aufbewahrung derselben in der arabischen Gesellschaft beimaass, ist bezeichnend für die Richtung, welche die Pietät in diesen Kreisen einschlug. Allerdings hat man nicht nur solche Gegenstände der Aufbewahrung werth gehalten, an welche sich nationale oder religiöse Pietät knüpfen konnte. Auch profane Curiositäten wurden in der Schatzkammer sorgsam gehütet. Der Becher der schönen Ḳurejshitin Umm Ḥakîm, Favoritin verschiedener Umejjadenfürsten seit ʿAbd al-ʿAzîz, bietet ein Beispiel hierfür. Umm Ḥakîm war eine berüchtigte Weintrinkerin;[7] ihr Trinkbecher erlangte trotz seines geringen künstlerischen

1) Al-Ṭabarî III, p. 1348, an dieser Stelle wird auch die damalige Beschaffenheit des Schwertes geschildert.

2) Al-Balâḏorî p. 119 f. wird die Geschichte der Ṣamṣâma ausführlich erzählt.

3) Wâḳidî-Wellhausen p. 61. 62.

4) Ǵazîrat al-ʿarab ed. D. H. Müller p. 189.

5) Es ist zu unterscheiden von einem andern Schwerte des ʿAlî, von welchem die Rawâfiḍ im II. Jhd. (Al-Shejbânî, Kitâb al-sijar fol. 122ᵇ) glaubten, dass es vom Himmel herabgesendet worden sei. vgl. Revue de l'hist. des relig. XIX, p. 361.

6) Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber p. 152.

7) Ihr Trunk ist fast sprichwörtlich, Aġ. XIII, p. 81, 7 v. u. Ḥammâd ʿaǵrad (Anf. der ʿabbâsidischen Zeit) in einem Weingedicht: „(Wir trinken) aus einem chosroischen Gefäss, aus welchem ein Schluck zwei der Umm Ḥakîm aufwiegt".

Werthes durch die Thatsache seiner Zugehörigkeit an diese Zecherin eine Berühmtheit unter den Menschen und gelangte in die Schatzkammer des Chalifen, wo er noch zur Zeit des Abû-l-Faraǵ al-Iṣfahânî zu sehen war. Er war rund, von grossem Umfange, aus grünem Glas mit goldenem Henkel und wog drei Ruṭl. Zur Zeit des Chalifen Al-Muʿtamid dachte man daran, durch den Verkauf dieser Curiosität der Reichsnoth abzuhelfen.[1] Man muss hierbei in Betracht ziehen, dass in den Zechkreisen der ʿabbâsidischen Fürsten auf bestimmte Pokale individueller Werth gelegt wurde. Ein Sohn des Ḥârûn al-Rashîd besass einen krystallenen Becher,[2] den er so lieb hatte, dass er ihn zu seinem Namensvetter machte und demselben den Namen Muhammed gab. Als dieser Becher bei Gelegenheit einer Zecherei in Stücke zerbrach, betrachtete der Besitzer diesen Zwischenfall als Omen für den Untergang der ʿabbâsidischen Dynastie.[3] Die Pokale boten denn auch Gelegenheit, künstlerischen Sinn und künstlerische Bestrebungen zu fördern, welche im Verhältniss zu der Einfachheit der alten Zeiten[4] einen überaus grossen Umschwung bezeichnen. Abû Nuwâs redet in einem seiner Weinlieder von einem Becher, auf welchen das Bildniss des Perserkönigs gearbeitet war.

„Würde diesem Kisrâ, Sohne des Sâsân, die Seele wieder eingehaucht werden — fürwahr er würde mich vor allen anderen als Zechbruder erwählen",[5]

und in einem andern Trinkliede schildert er einen Weinbecher:

„dessen Boden den Kisrâ zeigt, und an den Wänden sieht man Büffel, verfolgt von Reitern mit dem Bogen in der Hand".[6]

Die Verzierung der Becher bildete zu eben derselben Zeit, in der diese Gedichte entstanden sind, Gegenstand der künstlerischen Production im ʿIrâḳ. Es wird ein gewisser Ḥamdân, Glasschleifer in Baṣra im II. Jahrhundert, mit Namen genannt, der sich mit dieser Kunst befasste; wir erfahren, dass er auf einem Becher einen fliegenden Vogel bildete.[7] Der Einfluss persischer Kunst war es wohl, der in dieser Thätigkeit zur Geltung kam; die Perser

1) Aġ. XV, p. 50. 51.

2) Einen Becher aus Bergkrystall (billaur), „glänzend wie ein Stern", macht eine Favoritin dem Chalifen Al-Mutawakkil zum Nôrûzgeschenk, Aġ. XXI, p. 183,16. 184,4.

3) ibid. IV, p. 189.

4) Ḏâtu asirratin (mit Streifen versehen) wird vom Becher in alten Zeiten gerühmt, ʿAntara 21: 44 (Muʿall. v. 38), vgl. dasselbe Epitheton von der Wolke, Imrlḳ. 50: 9.

5) Al-Mubarrad p. 515.

6) vgl. Dozy, Gloss. Bajân II, p. 27 Anm. Die Verwerthung dieser Momente in der Poesie wird dem Abû Nuwâs von den arabischen Kritikern als besonderes Verdienst angerechnet. Ibn al-Athîr, Al-mathal al-sâʾir p. 189 ff.

7) Aġ. III, p. 27.

pflegten diese Art der Ornamentik, sie bildeten z. B. den auf einem Kameel reitenden Bahrâm gûr auf Pokalen ab.[1] Unter den merkwürdigen Dingen, die man in der Schatzkammer der Chalifen aufbewahrte, verdient noch ein in einen Ring gefasster grosser Rubinstein Erwähnung; er soll aus der Schatzkammer der persischen Könige hergerührt haben und von Hârûn al-Rashîd erworben worden sein. Er führte den Namen Ǵebelî und man erzählte alle möglichen Wunder und abergläubische Dinge von demselben. Er verschwand zur Zeit des Chalifen Al-Muḳtadir,[2] während dessen Regierung viele Kostbarkeiten des Chalifenschatzes verschleudert wurden.[3]

Wenn nun die hier erwähnten Gegenstände ihrer historischen und künstlerischen Bedeutung wegen erwünschte Objecte der Aufbewahrung bildeten, so wird es wohl als selbstverständlich gelten, dass der auf religiöse Erinnerungen gerichtete Sinn auch nach Denkmälern suchte, welche den Stifter der Religion zu vergegenwärtigen berufen waren. ʿOmar II. lässt sich noch vor seinem Regierungsantritt ein Trinkgefäss schenken, von welchem man behauptete, dass es der Prophet benutzt habe.[4] Al-Mutawakkil erwirbt einen Speer des Propheten, welchen der äthiopische König dem Zubejr b. al-ʿAwâmm geschenkt und dieser wieder dem Propheten überlassen hatte.[5] Dass man Stab und Mantel des Propheten als Herrscherinsignien aufbewahrte, haben wir bereits oben (p. 54) gesehen. Aber nicht nur specifisch muhammedanische Reliquien wurden gesammelt und aufbewahrt; auch für die Hinterlassenschaft verehrter Personen aus der vormuhammedanischen heiligen Geschichte oder für Gegenstände, die mit der Geschichte der alten Propheten zusammenhängen, hat die muhammedanische Gesellschaft Sinn bekundet. In Mekka wurde — man kann nicht wissen, von welcher Zeit her — der Wunderstab des Moses als heilige Reliquie aufbewahrt, ebenso das Horn des Widders, welches dem Ibrâhîm als stellvertretendes Opfer diente; beide Heiligthümer waren mit Gold überzogen und mit Edelsteinen ausgelegt. Während der Plünderung Mekkas im Jahre 317 raubten die Karmaten diese Schätze und seit jener Zeit sind sie nicht wieder zum Vorschein gekommen.[6] Ihre Wiedererwerbung war den rechtgläubigen Muhammedanern kein so wichtiges Interesse, wie die des schwarzen Steins.

---

1) Ibn al-Faḳîh al-Hamadânî p. 178, 15.
2) Al-Masʿûdî VII, p. 376.
3) Al-Fachrî p. 305.
4) Tahḏîb p. 464.
5) Al-Ṭabarî III, p. 1437. ZDMG. XXXVIII, p. 385.
6) De Goeje, Mémoires sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides 2. Ausg. p. 107.

Viel unbewusste Selbsttäuschung und bewusster Betrug haben sich an die im Laufe der Zeit immer mehr und mehr anwachsende Pietät der gläubigen Menge für die Reliquien des Propheten geheftet. Je mehr Werth man auf die Vorfindlichkeit solcher Denkmäler legte, desto häufiger werden sie auch zum Vorschein gekommen sein. Der Vezir Tâǵ al-dîn ibn Ḥinna (st. 707) liess sich von der Familie Banû Ibrâhîm aus Janbuʿ für 100 000 Dirham eine ganze Collection solcher Reliquien verkaufen und richtete für dieselben zu Nutz und Frommen der Pilger das Ribâṭ dejr al-ṭîn südlich von Kairo ein.[1] Im VIII. Jahrhundert zeigte man dort verschiedene Gebrauchsgegenstände, deren sich der Prophet bediente, ein Stück von der Schüssel des Propheten, die Pincette, die er beim Schminken der Wimpern benutzte, die Ahle, die er beim Anlegen seiner Sandalen gebrauchte u. a. m.[2] In späterer Zeit scheinen jedoch diese Reliquien sich auf „ein Holz- und ein Eisenstück" reducirt zu haben, welche in dem noch heute bestehenden „Ribâṭ der Reliquien" (r. al-âthâr) Gegenstand der Verehrung bilden (jatabarrak al-nâs bihâ wa-jaʿtaḳidûnâ al-nafʿ bihâ, sagt ʿAlî Bâshâ Mubârak).[3] Wie viel Betrug man mit solchen Reliquien trieb, ist aus einer bezeichnenden Anekdote in Barhebraeus' „Ergötzenden Erzählungen" ersichtlich.[4] Im VII. Jahrhundert war der Reliquienschwindel einer der beliebten Kunstgriffe der findigen Gauklergesellschaft, die wir als Banû Sâsân (p. 165) kennen gelernt haben.[5] Das Volk hat bis in die neueren Zeiten jede Nachricht von Reliquienentdeckungen ohne viel Skepsis aufgenommen und seine Gier nach heimischen Heiligenorten gerne auch auf diesem Wege befriedigen lassen; dies ersieht man aus der Mittheilung des Ġabartî zum Jahre 1203 über die in der Grabesmoschee des Sultans Al-Ġûrî damals plötzlich entdeckten Prophetenreliquien. Namentlich sind es dreierlei Objecte, auf die sich solche Täuschungen gerne erstrecken, weil sich die Möglichkeit ihres Vorkommens in einer Unzahl von Exemplaren aus der Natur der Sache rechtfertigt: Schuhe, Handschriften und Haare des Propheten.

Im IV. Jahrhundert hören wir von einem echten Schuh des Propheten, den der Imâm der Moschee in Hebron aufbewahrt.[6] Ein gewisser Aḥmed

1) Der Ort wird auch als Maʿshûḳ bezeichnet, Fawât al-wafajât II, p. 191 (Ausg. vom J. 1283, in der hier benutzten Ausgabe II, p. 153 unrichtig: Maʿshûf); damit ist der zum Besitz des Vezirs gehörige Bostân al-Maʿshûḳ neben dem Birkat al-ḥabash gemeint, in dessen Nähe das Reliquien-ribâṭ erbaut wurde.

2) Ibn Baṭûṭa I, p. 95; vgl. Trumelet, Les saints du Tell p. 196, wo Dejr al-ṭîn nach dem Ḥigâz versetzt wird.

3) Al-chiṭaṭ al-ǵadîda VI, p. 52, vgl. XI, p. 71.

4) ZDMG. XL, p. 413. 426.

5) Al-Ġaubarî's Entdeckte Geheimnisse, ZDMG. XX, p. 493.

6) Ibn al-Faḳîh al-Hamadânî p. 101, 18.

b. ʿOthmân in Aegypten (st. 625), in zwölfter Generation Enkel des „Genossen“ Sulejmân Abû-l-ḥadîd, besass einen in seiner Familie angeblich seit Jahrhunderten aufbewahrten Schuh des Propheten, von welchem der Besitzer behauptete, dass ihn ursprünglich sein Ahn Sulejmân erworben habe. Dieser Aḥmed nun starb ohne Erben und der ägyptische Fürst Almalik al-Ashraf b. al-ʿÂdil confiscirte seine ganze Habe — darunter auch jene Reliquie — zu Gunsten der nach ihm benannten Ashraf-akademie in Damaskus.[1] Die Vorfindlichkeit dieser Reliquie wird von mehreren Historikern der nächsten Jahrhunderte, wie Al-Ḏahabî (st. 748) und Ḳuṭb al-dîn al-Ḥalabî (st. 735) constatirt.[2] Ein anderer Schuh des Propheten führt seinen Stammbaum auf Ismâʿîl al-Machzûmî zurück; dieser soll ihn von seiner Grossmutter Umm Kulthûm, der Tochter Abû Bekr's, erhalten haben und von demselben leiten sich jene Abbildungen her, welche nach einem in Fes entdeckten authentischen Vorbilde besonders im Maġrib Verbreitung fanden.[3] Diese Reliquie bildete auch Gegenstand literarischer Beschreibung,[4] was man für um so nothwendiger hielt, als man ja den „naʿl“, wenn man ihn schon nicht im Original besitzen konnte, mit Vorliebe mindestens nachzuzeichnen pflegte, um durch dies bildliche Surrogat der Segnung theilhaft zu werden, die der Volksglaube an die Reliquie geknüpft hat: sie schützt das Haus vor Brand, die Karawane vor feindlichem Ueberfall, das Schiff vor Untergang, Hab und Gut vor Verlust.[5]

Es lässt sich denken, dass man besonders auch nach Autographen des Propheten fahndete. Solche Urkunden wurden nicht selten in bestimmten Familien, an deren Urahnen dieselben gerichtet waren, aufbewahrt.[6] Im IV. Jahrhundert zeigte man noch im Stamm der B. Uḳejsh ein Schreiben auf, das der Prophet an ihre Vorfahren gerichtet haben soll,[7] und eine Urkunde, in welcher der Prophet dem Tamîm al-Dârî einige syrische Ortschaften schenkte, wurde in der Familie des Tamîm aufbewahrt, bis der Chalife Al-Mustanġid dieselbe erwarb und dem Staatsarchiv in Baġdâd einverleibte.[8]

---

1) Eine andere Version über das Auftauchen dieser Reliquie nach Al-Nuwejrî s. bei Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes p. 421 ff., wo noch andere Details über naʿl al-nabî zu finden sind.

2) Ibn Ḥaġâr II, p. 254.

3) vgl. Catalogue d'une bibliothèque privée à El-Medîna par C. Landberg nr. 178 p. 47.

4) vgl. Al-Maḳḳarî I, p. 908. Kairoer Katalog I, p. 263.

5) Reinaud, Monumens arabes persans et turcs du Cabinet de M. le Duc de Blacas II, p. 321.

6) vgl. oben p. 50 Anm. 3; dazu jetzt Wellhausen, Skizzen IV, p. 91.

7) Ibn Durejd p. 113.

8) Wüstenfeld, Register zu den arab. Stammtaf. p. 442.

Zur Zeit des Ma'mûn verwahrte Sa'îd b. Zijâd ein Autograph des Propheten, welches der Chalife unter Zeichen grosser Rührung an sein Auge führte.[1] Das Sendschreiben des Propheten an Heraklius soll nach muhammedanischen Berichten im VI. Jhd. d. H. beim christlichen König Alphons in Spanien aufbewahrt gewesen sein.[2] Eine grosse Anzahl solcher Autographen, sowohl vom Propheten als auch von den ersten Chalifen[3] — auch die vielen 'Othmân-korane im Osten und Westen[4] gehören in diese Reihe — zeigt man in verschiedenen Sitzen des Islam noch heutigen Tages vor. Denn man hatte ja niemals besondere Bedenken, Reliquien zu fabriciren oder verloren gegangene durch neue zu ersetzen. So wie der von den Portugiesen im Jahre 1560 vernichtete heilige Zahn des Buddha (Daladâ) bald nachher als nationales Palladium der Ceylonesen wieder aufersteht,[5] zeigt man noch heute in Stambul jährlich am 15. Ramaḍân das Chirḳa-i-sherîf,[6] obwohl doch auch muhammedanische Historiker dieses in der Schatzkammer von Baġdâd verwahrte Kleinod im Jahre 656 der Tatarenverwüstung zum Opfer fallen lassen.[7] Mit gleicher Leichtigkeit ersetzte man auch manches andere in Verlust gerathene heilige Kleinod. Es wird z. B. ausdrücklich bezeugt, wann und durch welchen Zufall das Erbschwert des 'Alî, Ḏû-l-fiḳâr (vgl. oben p. 359) in Verlust gerieth.[8] Nichtsdestoweniger umgürteten sich mit demselben Schwerte die Fâṭimiden in Nordafrika im IV. Jahrhundert, und dies Schwert ist es, welches Ismâ'îl al-Manṣûr den Kriegern zeigt, um ihnen Begeisterung zum Kampf gegen den Rebellen Abû Jezîd einzuflössen.[9]

Die am eifrigsten erstrebte Reliquie ist das Haar vom Haupt oder Bart Muhammeds. Die aus der älteren Zeit überlieferten Beispiele nach-

1) Al-Ṭabarî III, p. 1143.

2) Al-Suhejlî bei Al-Maḳḳarî I, p. 684.

3) Belin im Journ. asiat. 1854 II, p. 482 ff., vgl. Briefe des Muhammed und 'Alî, welche der Parsî Sohrabdschi Dschamsetdschi, Bombay 1851, veröffentlicht hat.

4) Ueber verschiedene 'Othmân'sche Korane in Syrien und Aegypten 'Abd al-Ġanî al-Nâbulusî fol. 25a. Ueber das andalusische Exemplar in Cordova, welches der Almohadenfürst 'Abd al-Mu'min nach Marokko verbrachte und nach dem Fall der Almohadendynastie nach Tlemçen übersiedelte, Bargès, Tlemçen p. 379—83, andere Angaben bei Ibn Chaldûn, Histoire des Berbères II, p. 116. 316, Ḳarṭâs p. 265. Ueber einen 'Othmân'schen Koran in Konstantinopel s. Jahn, Vorwort zu Ibn Ja'îsh p. 15.

5) Annales du Musée Guimet VII, p. 456 ff.

6) Ein Mantel des Propheten wurde zu Jâḳût's Zeit in Ajla (am rothen Meere) gezeigt. Jâḳût I, p. 423, 4.

7) vgl. Aug. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland I, p. 161.

8) Al-Ṭabarî III, p. 247.

9) Journ. asiat. 1852 II, p. 481.

ahmend, haben fromme Männer solche Reliquien immer gerne als Amulet bei sich getragen oder verfügt, dass man ihnen dieselbe ins Grab mitgebe.[1] Geriebene Speculanten haben es nicht versäumt, sich den frommen Aberglauben zu Nutze zu machen. ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulusî giebt uns in seinem Reisewerk einige Einzelheiten über die Gestalt, die dieser Cultus in späteren Jahrhunderten angenommen. Er begegnete auf seiner Pilgerreise in Medîna einem gelehrten indischen Muhammedaner Namens Ġulâm Muḥammed.

„Dieser berichtete mir", erzählt der Verfasser, „dass in den indischen Ländern zahlreiche Menschen Haare des Propheten in ihrem Besitze haben; manche besitzen davon ein einziges Haar, andere zwei und mehr bis zwanzig. Wer diese Ueberreste ehrerbietig besuchen will, dem zeigen sie dieselben vor. Dieser Ġulâm Muḥammed berichtete mir, dass einer der Frommen in den indischen Ländern solche Reliquien alljährlich einmal und zwar am 9. Tage des Monates Rabîʿ al-auwal öffentlich vorzeige; bei dieser Gelegenheit versammeln sich bei ihm viele Männer, Gelehrte und Fromme, verrichten Gebete für den Propheten, halten gottesdienstliche und mystische Uebungen. Er berichtete mir auch, dass die Haare sich zuweilen von selbst bewegen, und dass sich dieselben von selbst verlängern und fortpflanzen, so dass aus einem Haare eine ganze Menge neuer Haare entsteht. Alles dies — sagt unser Reisender — ist kein Wunder; denn der gottselige Prophet hat ein grosses, göttliches Leben, welches in allen seinen edlen Bestandtheilen wirksam ist. Ein Historiker erzählt, dass der Fürst Nûr al-dîn in seiner Schatzkammer einige Haare des Propheten besass. Als der Fürst dem Tode nahe war, verfügte er, dass diese heiligen Reliquien auf seine Augen gelegt werden mögen, wo sie sich auch noch bis zum heutigen Tage in seinem Grabe befinden. Er (der citirte Historiker) sagt, dass jeder, der das Grab dieses Fürsten besucht, mit diesem Besuche zugleich die Intention verbinden müsse, den Segen der heiligen Reliquien, die in diesem Grabe aufbewahrt sind, auf sich wirken zu lassen. Dies Grab befindet sich bei uns in Damaskus in der Lehranstalt, die der Fürst erbauen liess".[2]

Bekanntlich ist eines der für die Rechtmässigkeit der Chalifenwürde des nicht-ḳurejshitischen Sultans von Konstantinopel von den Vertheidigern derselben angeführten Argumente[3] der Besitz der heiligen Reliquien des Islam. Ausser dem soeben erwähnten Chirḳa-i-sherîf und dem in der Ajjûbmoschee aufbewahrten Schwerte ʿOmar's, gehören zu diesen Reliquien die Barthaare des Propheten. Die Quantität dieser heiligen Reliquien scheint nicht gering zu sein, wenn man bedenkt, dass es dem Sultan möglich ist, davon auch andere Städte zu betheiligen. Gelegentlich des Baues der Ḥamîdijjamoschee, welche der jetzt regierende Sultan in Samsun errichten

1) Al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, p. 105. Ġaʿfar b. Chinzâba, Vezir des Kâfûr al-Ichshîdî in Aegypten erwirbt drei Haare, „bimâl ʿaẓîm", verwahrt dieselben in einem werthvollen Behältniss und verfügt, dass man nach seinem Tode seinen Leichnam nach Medîna überführe und die drei Haare in seinen Mund lege.

2) ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulusî fol. 344ᵃ.

3) vgl. W. S. Blunt, The future of Islam (Lond. 1882) p. 66.

liess, erfahren wir aus einem muhammedanischen Zeitungsblatt, dass der Sultan ausser einer Anzahl von Koranexemplaren auf einem besonders hierzu bestimmten Schiffe „Haare, welche dem Barte des Fürsten der beiden Existenzen, der Barmherzigkeit der Welten angehörten, nach Samsun verbringen liess, wo sie als Geschenk des Chalifen mit ausserordentlicher Ehrfurcht entgegen genommen wurden. Die Kanonen wurden zu Ehren der Haare des edlen Propheten von der Citadelle abgefeuert; die Sherife und 'Ulamâ' trugen dies Kleinod, bis dass sie es in die genannte Moschee brachten".[1] Wir ersehen aus diesen letzteren Daten, wie im Reliquienwesen des Islam mit dem Fortschritte der Zeit eine merkliche Wandlung eintrat. Aus Gegenständen der individuellen Pietät, von deren Besitz der fromme Gläubige Segen erhofft, wurden sie Gegenstände öffentlicher Schaustellung; man hat dieselben in die Moschee eingeführt und dadurch zum Bestandtheil des allgemeinen Religionswesens erhöhen wollen.

Je mehr nun die mit den „sha'arât al-nabî" getriebene Industrie in den neueren Zeiten überhand nimmt, fühlen sich strenger denkende Muhammedaner veranlasst, im Namen des muhammedanischen Monotheismus ihre protestirende Stimme gegen diesen Aberglauben zu erheben. Unter diesen Protesten finden wir eine energische Erklärung des durch seine persönliche Theilnahme an dem VI. Orientalistencongress in Leiden bekannten medînensischen Theologen Schejch Amîn (vom Jahre 1292).[2] Der Schejch meint, dass dieser mit den Haaren des Propheten „in den türkischen und indischen Ländern" betriebene Schacher in die Kategorie der Fälschungen gehöre, gegen welche der Prophet die oben p. 132 angeführten Warnungen erliess. Fände man echte Reliquien dieser Art, so müsse man sie im Sinne der Sunna begraben, nicht aber zum Gegenstand der öffentlichen Verehrung machen.

Wir haben aus der Mittheilung des 'Abd al-Ġanî sehen können, dass das Reliquienunwesen besonders in Indien ein fruchtbares Feld für seine Bethätigung vorfindet; hier weist die Verehrung der Reliquien am allergrellsten den Uebergang von den Aeusserungen der Pietät zu wirklichem Cultus auf.[3] Und dies hängt mit der Eigenthümlichkeit des Islam in Indien zusammen. Hier hat der Islam mit dem dort einheimischen Reliquienwesen zu concurriren und er konnte dem Schicksale nicht entgehen, auch auf

1) Al-ʿlâm bi 'ulûm al-islâm (Jahrg. 1304 nr. 154 c. 3). Seitdem hat der Sultan (Dezember 1889) auch der Stadt Ḥaleb ein ähnliches Geschenk durch einen Specialgesandten überbringen lassen.

2) vgl. Snouck Hurgronje, Het Leidsche Orientalistencongres. Indrukken van een arabisch congreslid (Leiden 1883) p. 4 ff.

3) vgl. über Ḳadam-i-rasûl und Athar-i-sherîf in Indien, Sell, The faith of Islam p. 245.

diesem Gebiete manche Vorstellung der Eingeborenen sich anzueignen. Sehr bezeichnend ist für die Natur dieses Vorganges die Thatsache, dass buddhistische Reliquien sich geradezu in Reliquien des ʿAlî umwandeln konnten.[1] In Indien ist denn auch die Reliquienverehrung jeder Art, z. B. die der Fussspuren des Propheten[2] u. a. m., in den öffentlichen Cultus der Moschee eingedrungen.[3] Eine der reichsten Schatzkammern solcher Kleinode ist die Pâdischâhi-moschee in Lahore. Vor mir liegt ein gedrucktes Heft unter dem Titel „List of the sacred relics kept in the Lahore Fort together with a brief history of the same. By Faquir Saiyad Jamal al-din" (Lahore, „Civil and military Gazette"-Press 1877, 7 pp.). Dieses Heft enthält einen Katalog der in der Lahorer Moschee aufbewahrten Reliquien, 7 welche dem Propheten selbst angehören, 3 gehen auf ʿAlî zurück, darunter eine Sipara des Korans eigenhändig von ʿAlî geschrieben, 2 Nummern sind „things belonging to the Lady of Paradise, the daugther of the Prophet", 5 gehörten dem Imâm Al-Ḥusejn, 3 dem Ġauth al-aʿẓam (offenbar ʿAbd al-Ḳâdir Gîlânî), daran schliessen sich 8 Nummern „Miscellaneous", unter welchen ein Zahn des Uwejs al-Ḳaranî (vgl. oben p. 147) wohl die grösste Merkwürdigkeit ist. Diese heiligen Schätze, welche theils Tîmûr gelegentlich der Belagerung von Damaskus im Jahre 1041 aus der Chalifenstadt entführt haben soll, theils aber demselben durch die Abgesandten des besiegten Sultan Jildirim Bajazid als Geschenk übergeben worden sein sollen, sind durch Tîmûrs grossen Nachkommen, Bâber, nach Indien eingeführt worden. Nach dem Sturz der mongolischen Dynastie gelangten diese Reliquien durch Verkauf in privaten Besitz, bis dass sie im Jahre 1804 durch den Vater des bekannten Fürsten Randschit Singh erworben wurden, welcher, obwohl der Sikh-sekte angehörend, dieselben in grossen Ehren

1) Annales du Musée Guimet VII, p. 434.

2) Auch in Aegypten werden deren viele gezeigt; in der Moschee des Sultan Kait Bey „deux pierres noires qui portent l'empreinte d'une main et d'un pied", Mehren, Revue des monumens funéraires etc. p. 533; vgl. ʿAlî Mubârak IX, p. 62. Nach Burton soll der Volksglaube an eine Fussspur (athar) in der Nähe Kairos auf volksetymologischem Wege aus Athor entstanden sein (The Land of Midian II, p. 83 Anm.). Ueber die Fussspuren Muhammeds als Reliquie in verschiedenen Theilen des Islam vgl. Reinaud, Monumens etc. II, p. 322. ZDPV. XII, p. 284 (das Dorf Al-ḳadem südlich von Damaskus). Die Theologen discutirten die Frage der Zulässigkeit dieses Volksglaubens, welcher von den Strengeren, zurückgewiesen wird; siehe bei Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 616 ff. nr. 2595—97. Ueber „veneration of *footprints*" s. Academy 1886 vom 4. September u. ff. Dieser Cultus kommt bei barbarischen Völkern häufig vor, Stanley, Durch den dunkeln Welttheil (Deutsche Uebers.) I, p. 380 (Uganda), Girard de Rialle, La mythologie comparée I, p. 197 (Betschuanas).

3) Garcin de Tassy, Mémoire etc. p. 14.

hielt. Nach den Ereignissen von 1857 kamen auch die Schätze in den Besitz der Engländer, welche dieselben der Moschee in Lahore anvertrauten. Viele Muhammedaner aus Indien und anderen Provinzen des Islam wallfahrten zu diesen Heiligthümern. Der geschäftige Volksglaube hat die Echtheit dieser Reliquien durch die Wundererzählung erhärtet, dass während einer in der Umgegend der Moschee ausgebrochenen Feuersbrunst dies heilige Gebäude in Folge der Anwesenheit jener Kleinode von der Gefahr verschont wurde, der es sonst nicht hätte entgehen können. Demgemäss ist auch Indien der richtige Markt für Reliquien jeder Art. Gelegentlich der Rundreise des englischen Vicekönigs im Jahre 1873 wurde diesem hohen Würdenträger unter anderen werthvollen Geschenken ein Hemd des Muhammed dargereicht. Dasselbe wurde bei Gelegenheit der Belagerung Delhi's durch einen englischen General (Tytler) erworben, dessen Wittwe das werthvolle Curiosum nach Calcutta auf den Markt brachte, wo es den Preis von zehntausend Rupien erreichte. Merkwürdigerweise ist dies Hemd des Propheten mit einer grossen Anzahl von Koranversen geschmückt.[1]

X.

Die Macht des Iǵmâ' im Religionwesen der Muhammedaner liesse sich an keinem andern Beispiele so augenscheinlich erweisen, wie an der Erscheinung, welche uns die Heiligenverehrung im Islam bietet. Einer den cardinalsten Lehren des Islam geradezu widersprechenden Richtung des Cultus ist es gelungen, auf dem Wege der volksthümlichen Anschauungen innerhalb des normalen, orthodoxen Glaubens eine als berechtigt anerkannte Stelle zu erobern. Die Theologen hatten nichts anderes zu thun, als nach Argumenten für ihre nothgedrungene Billigung des Volksglaubens zu forschen. Freilich hören die strengen Sunna-anhänger nicht auf, gegen die dem monotheistischen Gedanken zuwiderlaufenden Ausschreitungen des Heiligencultus zu opponiren. Aber es ist bemerkenswerth, dass es nicht die Vorstellung von wunderthätigen Heiligen ist, gegen welche sie ihre Stimme erheben, sondern die Pilgerung zu ihren Gräbern, die Opfer und Weihgeschenke, welche ihnen dargebracht werden, und die Gebete, welche dabei verrichtet werden. Die gegen diesen Cultus gerichtete Bewegung der Wahhâbiten wurzelt in den aus früheren Jahrhunderten bezeugten Kundgebungen der strengen Sunna-anhänger. Der Protest des Maḳrîzî (ob. p. 355) gegen den Cultus an den Heiligengräbern, gegen welchen sich auch heute noch manche ernste Stimme aus dem Lager der Orthodoxen vernehmen

1) The Oriental I nr. 5 (1873) p. 624.

lässt,[1] ist nur ein Widerhall der Anschauung, welche die Sunnagetreuen bereits in früheren Jahrhunderten gegen den Gräbercultus laut werden liessen.[2] Diese Leute besassen einen regen Sinn für die Abstossung aller Formen, welche zur Trübung der ursprünglichen Lehre des alten Islam beitragen könnten. So wie sie sich mit der rationalistischen Sublimirung des persönlichen Gottes des Koran nicht aussöhnen konnten,[3] ebenso kämpfen sie andererseits auch gegen alles praktische Shirk. Selbst die Verehrung, die dem „schwarzen Steine" in Mekka zu Theil wird, nahmen sie nicht ohne jede Bemerkung hin. Dem ʿOmar I. eignen sie in diesem Sinne folgende Anrede an den heiligen Stein zu: „Wohl weiss ich, dass du nur ein Stein bist, der weder nützen noch schaden kann — so werden die Abgötter im Koran gewöhnlich charakterisirt — und hätte ich nicht gesehen, dass der Prophet dich küsste, so würde ich dich nimmermehr küssen".[4] In diesem Kreise wurden auch die Ḥadîthaussprüche verbreitet, in welchen ein Fluch geschleudert wird gegen alle jene, welche die Gräber als Betorte benutzen.[5] Zu den verschiedensten Zeiten treten im Islam oppositionelle Kundgebungen gegen den überhandnehmenden Cultus der Gräber und lebloser Heiligthümer hervor, eine latente Strömung, welche bekanntlich im vorigen Jahrhundert im Wahhâbismus in Arabien und Indien, sowie auch in parallelen Bewegungen in Nordafrika,[6] zu kräftigem Ausbruch kam. Mit der Zeit hatte die Verehrung des schwarzen Steins Fortschritte gemacht; man begnügte sich nicht mit dem Küssen desselben, man machte vor ihm die Prosternation wie vor Gott selbst und stand nicht an, darin eine Sunna zu sehen.[7] Solche

1) Ein bemerkenswerthes Epigramm eines Dichters vom Anfang des vorigen Jahrhunderts, in welchem der Gräbercultus mit dem Götzendienst identificirt wird, bei Al-Ǵabartî, ʿAǵâ'ib al-âthâr fî-l-tarâǵim wal-achbâr, zum J. 1214.

2) Ibn al-Athîr VIII, p. 107, vgl. eine polemische Schrift gegen die Missbräuche der Zijârât bei Houtsma, Catalogue Brill 1889 p. 158 nr. 939.

3) vgl. ZDMG. XLI, p. 60.

4) Al-Muwaṭṭa' II, p. 211. Muslim II, p. 225—26. Al-Dârimî p. 238. Abû Dâwûd I, p. 187. Al-Nasâ'î I, p. 264. In späteren Ausschmückungen dieser Erzählung lässt man ʿOmar darüber weinen und legt dem anwesenden ʿAlî eine mystische Entgegnung, in welcher er den Beruf des schwarzen Steines auseinandersetzt, in den Mund, bei Al-Ǵazâlî, Iḥjâ' I, p. 231.

5) siehe die Stellen Th. I, p. 257 Anm. 6, auch B. Ǵanâ'iz nr. 62. 96. Libâs nr. 19, vgl. oben p. 224. In anderen Versionen: Al-Nasâ'î I, p. 183, Al-Tirmiḏî I, p. 66. Bei Al-Baǵawî, Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 37 wird diese Verwendung der Gräber zu Betorten noch näher charakterisirt, indem hervorgehoben wird, dass man an den Gräbern Lampen anzündet (al-muttachiḏîna ʿalejhâ al-masâǵid wal-suruǵ).

6) Der Senûsî-orden in Nordafrika hatte im Sinne seines Begründers ursprünglich das Bestreben, die Verehrung verstorbener Heiliger abzuschaffen. Barth, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika I, p. 193.

7) vgl. Al-Shaʿrânî, Mîzân II, p. 51.

Umstände erregten nicht nur das Widerstreben von Freigeistern, vom Schlage des Abû-l-ʿAlâʾ al-Maʿarrî,[1] sondern dieselben riefen auch die Bedenken der Puritaner aus der alten Schule wieder hervor. Vereinzelte Berichte bezeugen, dass der Protest gegen jene Uebungen trotz des für Stein- und Gräbercultus bestehenden Igmâʿ in jenen puritanischen Kreisen versucht wurde.

Im Jahre 414 d. H. waren die in Mekka versammelten Pilger Augenzeugen einer höchst aufregenden Scene. Ein Ketzer — so nennt der orthodoxe Historiker diesen Fanatiker — rannte nach Beendigung des öffentlichen Gebetes mit einem Knüttel in der einen und einem Schwerte in der andern Hand gegen den heiligen Stein, und unter dem Vorwande des Küssens sich ihm nähernd, begann er auf den Stein unter folgendem Ausruf loszuschlagen: „Wie lange wollt ihr noch Steine und Menschen anbeten, Muhammed und ʿAlî anrufen? Niemand wage es, mich zurückzuhalten, sonst zerstöre ich dies ganze Haus“. Es entstand hierauf grosser Tumult unter der versammelten Menge; der arme Eiferer wurde verhaftet und mitsammt allen jenen, die seine Partei zu ergreifen wagten, dem Tode geweiht,[2] aus keinem andern Grunde, als weil er die Consequenzen jener Lehre zog, welche an demselben Orte, an welchem er das Opfer der blinden Volkswuth wurde, ein Bürger derselben Stadt vier Jahrhunderte früher unter ähnlichen Gefahren verkündet hatte. Noch im VIII. Jahrhundert erwacht die alte hanbalitische Opposition gegen den Gräbercultus in einem der bedeutendsten Vertreter dieser Richtung, Taḳî al-dîn ibn Tejmija, der es für verboten erklärt, in der Bedrängniss den Propheten um Hülfe anzurufen und zu seinem Grabe in Medîna zu pilgern.[3]

Es ist aus diesen Daten ersichtlich, dass der Wahhâbismus seine Vorgänger hatte und dass derselbe nur in corporativer Weise zum Ausdruck brachte, was auch früher die innere Ueberzeugung alt-traditioneller Muhammedaner war. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre es für Cultur- und Religionsgeschichte des Islam von grossem Interesse, die vorwahhâbitischen Aeusserungen der monotheistischen Reaction im Islam gegen die in ihm vom Heidenthume her zurückgebliebenen oder von auswärts eingedrungenen heidnischen Elemente zu sammeln und in ihrer Beziehung zu der Umgebung, aus welcher sie emporgewachsen sind, darzustellen. Neben den soeben

---

1) Kremer, Ueber die philosophischen Gedichte des Abû-l-ʿAlâʾ p. 104, 6—8.

2) Chron. Mekka II, p. 250. De Goeje, Mémoires sur les Carmathes, 2. Ausg. p. 196 findet darin einen Zusammenhang mit der Herabwürdigung des schwarzen Steines seitens der Karmaten; aber der gleichzeitige Protest gegen die Anrufung ʿAlî's zeigt, dass dabei nicht karmatische Gesichtspunkte vorwalteten.

3) s. Ẓâhiriten p. 189.

hier erwähnten älteren Kundgebungen wird dann wohl als die jüngste eine Scene verzeichnet werden können, deren Schauplatz sechs Jahrzehnte vor Ausbruch der wahhâbitischen Bewegung im Jahre 1711 die Mu'ajjad-moschee in Kairo war. Man interpretirte eben an einem Ramaḍânabend den Katechismus des Birgewî, als ein Jüngling — er wird als Rûmî bezeichnet — die Kanzel bestieg und in einer heftigen Rede den um sich greifenden Heiligen- und Gräbercultus geisselte und diese Entartung des muhammedanischen Gottesdienstes als Götzendienst brandmarkte. „Wer — sagte er — hat die verborgene Tafel des Schicksals gesehen? selbst der Prophet nicht! Alle diese Heiligengräber sollen zerstört werden; wer die Särge küsst, ist ein Ungläubiger; die Klöster der Mevlevi, Begtaschi sollen geschleift werden, die Derwische sollen studiren, statt zu tanzen". Der glaubenseifrige Jüngling, der das gegen ihn erlassene Fetwâ in spöttischer Weise interpretirte und mehrere Abende hindurch seine aufreizenden Ansprachen wiederholte, verschwand in unerklärlicher Weise aus Kairo (wal-wâ'iẓu farra waḳîla ḳutil — sagt darüber Ḥasan al-Ḥiǵâzi (oben p. 285) in seinen Knittelversen über diese Begebenheit). Die 'Ulemâ' hörten nicht auf, die Gräber ihrer Heiligen zu schmücken und das Volk in dem Glauben an ihren Firlefanz zu bestärken.[1]

Die vereinzelten oppositionellen Stimmen, die wir bisher hören konnten, waren Versuche der Alt-traditionellen, gegen ein im Gesammtbewusstsein der muhammedanischen Gläubigen[2] begründetes Entwickelungsmoment der muhammedanischen Religionsübung als gegen eine Bid'a anzukämpfen. Ihr Protest bezog sich auf ein mit der Heiligenverehrung sich entwickelndes Attribut des Cultus im Islam: auf die Verehrung der Gräber der Frommen und Heiligen. Derselbe hatte sehr wenig Erfolg innerhalb der muhammedanischen Orthodoxie. Es sind seit alter Zeit alle Anstrengungen aufgewendet worden, um der Gräberverehrung ihre Basis in der Sunna zu verleihen[3] und es ist nicht gelungen, das Zijârat al-ḳubûr in der Liste der Bid'a's festzusetzen,[4] ja es ist für die Macht dieser religiösen Kundgebung bezeichnend,

1) Hammer-Purgstall, Geschichte des osmanischen Reiches (in 4 Bdn.) Pest 1836, IV, p. 120. Dasselbe Ereigniss ist ausführlich erzählt bei Al-Ǵabartî u. d. J. 1123 Merveilles biographiques et historiques I, p. 116—120. 'Alî Bâshâ Mubârak, Al-chiṭaṭ al-ǵadîda V, p. 130.

2) vgl. auch das Sprichwort bei Socin, Arabische Sprichwörter und Redensarten (Tübingen 1878) p. 41 nr. 565.

3) Dahin gehören zunächst die als Gegenargumente gegen die oben p. 369 Anm. 5 angeführten Stellen verfertigten Ḥadîthe; man lässt Muhammed jene Warnungen zurückziehen und die Gräberpilgerung offen erlauben, ja sogar empfehlen. vgl. eine Sammlung solcher Sprüche in De Sacy's Ḥarîrî-commentar[2] p. 121.

4) Es ist z. B. bemerkenswerth, dass Al-'Abdarî, der jede nur irgend aufzustöbernde Bid'a in strenger Weise bekämpft, den Gräberbesuch in warmen Worten

dass selbst der Philosoph Ibn Sînâ[1] im IV. Jahrhundert Angesichts der im Islam allgemein verbreiteten Tendenz, dem frommen Besuch der Gräber heilsame Wirkungen zuzuschreiben, sich genöthigt fühlt, für diesen Aberglauben eine psychologische Formulirung zu finden und auf diese Weise die Billigung der Zijârât philosophisch zu begründen.[2]

Wenn sich nun auch jene erfolglosen Proteste gegen den Gräbercultus hin und wieder in orthodoxen Kreisen hören liessen, so kann andererseits die Erfahrung gemacht werden, dass dieselben den Glauben selbst an das Vorhandensein besonders bevorzugter Männer, „Aulijâ'", an die Macht derselben, jenen, die sie anrufen, in ihren Nöthen zu helfen, an ihre Fähigkeit, Wunder zu üben, völlig unberührt lassen. Dieser Glaube war schon zu lange festgewurzelt im Bewusstsein der Islambekennenden, und die Verehrung der Aulijâ' hatte bereits ihre Stütze gefunden in Sure 10: 63 und in dem vielverbreiteten — wenn auch von manchen Kritikern bemängelten[3] — Ḥadîth, in welchem man Gott selbst sprechen lässt: „Wer mir gegen einen Walî feindlich auftritt, gegen den erkläre ich den Krieg"[4] oder „der hat Allâh gegenüber offenen Krieg erklärt".[5] Solche Sprüche sollen den Respect vor diesen Heiligen und ihre Ausnahmestellung in der muhammedanischen Gesellschaft begründen und, wie wir oben p. 342 an einem Beispiele sehen konnten, von der Opposition gegen die Verehrung der Gräber abschrecken. Die Wundergabe jener Auserwählten Gottes anzuzweifeln, hatten daher orthodoxe Sunnagläubige nicht den Muth. Man ging so weit, zu behaupten, dass der Umfang der Wunderthätigkeit der Heiligen von dem der Propheten und Gottesgesandten sich gar nicht unterscheide,[6] und man begnügte sich, im Interesse der Festhaltung einer in dogmatischer Beziehung unentbehrlichen Distinction, mit der Einführung einer terminologischen Fein-

---

empfiehlt, da die verstorbenen Frommen „Vermittler (al-wâsiṭa) zwischen Gott und seinen Geschöpfen sind". Al-madchal I, p. 212, II, p. 17. vgl. auch III, p. 105 (Zijâra-reisen).

1) Er verfasste ein an Abû Sa'îd b. Abî-l-chejr gerichtetes Sendschreiben über den Gräberbesuch, Hschr. der Bodleyana nr. 980 (6).

2) s. Mehren, Vue théosophiques d'Avicenne (Extrait du Muséon, Louvain 1886) p. 14 des Separatabdrucks.

3) Es kommen im Isnâd einige verdächtige Gewährsmänner vor, Al-Ḳasṭallânî IX, p. 320.

4) B. Riḳâḳ nr. 38 man 'âdâ lî walijjan faḳad âḏantuhu bil-ḥarbi.

5) Ibn Mâǵa p. 296 faḳad bâraza-llâha bil-muḥârabati. Ueber diese Ḥadîthe verfasste Al-Sujûṭî eine besondere Abhandlung, Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 193 nr. 1417.

6) Disputatio pro religione Mohammedanorum ed. van den Ham p. 147 oben.

heit, durch welche die Wunder der Heiligen von denen der Propheten theoretisch unterschieden werden sollten, am Wesen der Sache aber nichts verändert wurde.

Der Muhammedaner nimmt es sehr genau damit, die Wunderthaten der Aulijâ' nicht mit dem Worte âja oder mu'ǵiza zu benennen, welche ausschliesslich für die Bezeichnung der durch gottgesandte Propheten zur Bekräftigung der Wahrheit ihrer Mission verrichteten Wunder vorbehalten sind. Die Heiligenwunder heissen im Unterschiede von den letzteren: Karâmât, d. h. Gnaden.[1] Dieser Ausdruck ist keineswegs von christlichem Einflusse unabhängig entstanden; man kann in demselben die προφητικὰ χαρίσματα leicht wiedererkennen. „Es ist feststehend, dass die Propheten Zeichen (âjât) verrichten und dass die Aulijâ' Karâmât üben. Was aber in den traditionellen Berichten von Wunderzeichen berichtet wird, welche für die Feinde Gottes, wie Iblis, Fir'aun und Al-Daǵǵâl, geschehen, das nennen wir weder âjât noch karâmât; es ist nur die Förderung ihrer Bedürfnisse (ḳaḍâ' ḥâǵâtihim), denn Gott besorgt auch die Bedürfnisse seiner Feinde, um sie zu strafen und stufenweise ins Verderben zu stürzen (istidrâǵan lahum),[2] damit sie dadurch an Widerspenstigkeit und Unglauben zunehmen".[3]

Aber ganz unangefochten blieb der Glaube an die Wundergabe der Heiligen im Islam nicht. Die rationalistische Schule, voran die Mu'taziliten[4] und andere Freidenker,[5] unterliessen es nicht, ihrer Ablehnung dieses Glaubens Ausdruck zu verleihen. In diesem Falle protestiren also nicht die Sunnaleute gegen die Bid'a, sondern die Vertheidiger der Vernunft ziehen gegen den Aberglauben zu Felde; besonders der Lehrer des Ash'arî,

1) in Nordafrika auch baraka, besonders von erblicher Wunderkraft, welche auserwählten Familien eigen ist, Trumelet, Les saints du Tell I, p. 155.

2) Ueber den Begriff des istidrâǵ siehe Mafâtîḥ al-ġejb V, p. 683, 691 ff., damit wird Sure 6: 44 in Verbindung gebracht. Al-Damîrî (s. v. al-darrâǵ) I, p. 418. Es darf bei dieser Gelegenheit auf die talmudische Ansicht hingewiesen werden, dass den Ruchlosen auf Erden Glück und Gelingen zu Theil wird: kedê leṭordân ûlehôrîshân lammadrêgâ hattachtônâ „um sie auf die unterste Stufe zu drängen und zu treiben", Bab. Kiddûshîn fol. 40ᵇ, vgl. Jerus. Sôṭâ V, c. 6 Ende: nâthattî lô sekhârô ûphetartîw min 'ôlâmî.

3) Al-fiḳh al-akbar (Hschr. Gotha nr. 641, Pertsch II, p. 2) fol. 16ᵇ.

4) s. Kremer, Gesch. d. herrsch. Ideen p. 171 ff.

5) Der Arzt Abû Bekr al-Râzî (st. ca. 290—320) soll eine Schrift verfasst haben, in welcher er dem Heiligenglauben entgegentritt. Man hat die Authentie dieser Schrift bezweifelt und der Möglichkeit Raum gegeben, dass dieselbe dem Râzî von feindlicher Seite unterschoben wurde, um ihn in Misscredit zu bringen. Ibn Abî Uṣejbi'a ed. Aug. Müller I, p. 320, ein Beitrag mehr für die in ZDMG. XXXVIII, p. 681 zusammengestellten Daten.

Al-Ǵubbâ'î (st. 303), und sein Sohn Abû Hâshim (st. 321) vertreten unter den Mu'taziliten die Bekämpfung der Karâmât-lehre. Diese Verkürzung der Wundersucht der Massen strebten sie andererseits durch die Erhöhung der Propheten zu unfehlbaren Menschen wett zu machen.[1] Eines Sinnes war übrigens die mu'tazilitische Schule auch hinsichtlich dieser Frage nicht; man konnte Mu'taziliten mit Namen nennen, welche sich zum Zugeständniss der Karâmât al-aulijâ' herbeiliessen.[2] Die rationalistische Richtung vertritt in der Exegese Al-Zamachsharî in seinem Commentar zu Sure 72: 26. 27: „Niemand weiht er in sein Geheimniss ein, als an wem er Gefallen findet als Gesandten". Damit wäre nach seiner Ansicht der Antheil an den Geheimnissen Gottes auf von Gott gesandte Propheten beschränkt.[3]

Die Vermittelungstheologie der Ash'ariten, welche sich den Beruf vorsetzte, den orthodoxen Traditions- und Volksglauben mit dem Rationalismus der Mu'taziliten zu versöhnen, und der es seit dem VI. Jahrhundert gelang, sich als die allein gültige Form des orthodoxen Glaubens zu behaupten, hatte sich auch des Glaubens an die Heiligenwunder angenommen. Dieselbe Vermittelungstheologie hat sich ja auch dazu hergegeben, die Existenz der Zauberei und die Wirksamkeit derselben glaubhaft zu machen, freilich mit der Klausel, dass der Zauberer selbst ein Ungläubiger sei, während die Karâmât nur durch Rechtgläubige vollführt werden. Dies sei eben die differentia specifica zwischen siḥr und karâmât.[4] Die Annahme der Karâmât al-aulijâ' ist nach der ash'arîtischen Lehre ein mit den Grundlehren des Islam wohl verträglicher Lehrsatz, ja gewissermaassen ein Postulat derselben. In älterer Zeit begegnen wir zwar in diesem Kreise dem schüchternen Versuche, die Zulässigkeit des Wunderglaubens aus der orthodoxen Theologie zu eliminiren. Abû Isḥâḳ al-Isfarâ'înî (st. 418)[5] und Al-Ḥalîmî werden als die alleinigen Anhänger des orthodoxen Dogmas erwähnt, die sich in diesem Punkte der freiern Richtung anschlossen. Solche Versuche hatten aber nicht viel Glück in der öffentlichen Meinung, und so hatte denn, wie in vielen anderen Dingen auch, die vermittelnde Richtung den Beruf, den Aberglauben des Volkes zu codificiren und alle demselben ent-

1) Al-Shahrastânî I, p. 59 oben.

2) Mafâtîḥ V, p. 683 werden Abû-l-Ḥusejn al-Baṣrî und Maḥmûd al-Chârezmî genannt.

3) Die orthodoxe Exegese ist bemüht, diese Folgerung zu widerlegen, Al-Bejḍâwî z. St. Al-Ḳasṭallânî X, p. 411.

4) Al-Damîrî (s. v. al-kelb) II, p. 336 ist ein Excurs hierüber zu finden.

5) Derselbe sprach auch im Fiḳh manchen liberalen Gedanken aus. Ich erwähne aus diesem Kreise nur einen Ausspruch: Der Lehrsatz — so sagt er — dass jeder Muǵtahid das Richtige lehre (kull muǵt. muṣîb), hat seinen Ursprung in Sophisterei und führt zur Ketzerei (Ibn al-Mulaḳḳin fol. 25[a]).

gegenstehenden dogmatischen und philosophischen Scrupel zu widerlegen und zu entkräften. Nur darüber sind die Anhänger dieser Richtung untereinander nicht einig, ob der Glaube an die Karâmât nothwendig oder nur zulässig sei.[1] Der tiefsinnig fromme Mann, welcher den Höhepunkt der ash'arîtischen Theologie bezeichnet, Al-Ġazâlî, stellt sich, wie ihm hierin sein Lehrer Imâm al-ḥaramejn al-Ġuwejnî bereits vorangegangen war,[2] in die vorderste Reihe der Heiligengläubigen,[3] und eine ganze Rüstkammer von Kampfesargumenten entwickelte nach ihm Fachr al-dîn al-Râzî (st. 606) in mehreren ausführlichen Abhandlungen zu Koranversen, in welchen er Stützen des Glaubens an die Wunderkraft der Heiligen findet.[4] Unter diesen Argumenten giebt es wohl einige, mit denen er es mehr auf populären Beifall, als auf scharfe dogmatische Wirkung abgesehen haben mochte. „Alle Tage — so sagt er — sind wir Zeugen davon, dass ein König seinen nächsten Hofdienern, denen er freien vertrauten Zutritt zu sich gestattet, auch gewisse specielle Befugnisse zuerkennt, die er anderen nicht einräumt; und auch der gesunde Menschenverstand erfordert es, dass mit einer solchen Annäherung ein entsprechender Einfluss verbunden sei, welcher eine nothwendige Folge dieses Verhältnisses ist. Der grösste König aber ist der Herr der Welten. Wenn dieser nun einen Menschen damit auszeichnet, dass er ihn an die Schwelle seines Dienstes und an die Stufen seiner Gnaden zieht, ihm die Geheimnisse seines Wissens kundgiebt und die Scheidewand des Fernseins zwischen ihm und seiner Seele aufhebt, ihn vielmehr auf den Teppich seiner Nähe setzt: ist es da so unwahrscheinlich, dass ein solcher Mensch einen Theil dieser Gnade schon in dieser Welt zur Erscheinung bringe? Ist doch diese Welt im Verhältniss zu einem Atom jener geistigen Glückseligkeiten und himmlischen Erkenntnisse so viel wie absolutes Nichts". Und da muss ihm dann die Theorie von den verschiedenen Graden der Lauterkeit der menschlichen Seele, welche von dem Maasse der Entäusserung von körperlichen Schwächen abhängig sind, gute Dienste leisten, eine Theorie, die den Religionsphilosophen des Mittelalters so manches Problem des religiösen Lebens erklären helfen muss.[5]

Wir werden den Lesern keine Theilnahme an einer Reproduction der scholastischen Auseinandersetzung des Fachr al-dîn zumuthen und dürfen demnach vor seinen Argumenten und Gegenbeweisen (an den in den Anmerkungen bezeichneten Stellen) füglich vorbeigehen. Jedoch dies eine dürfen

1) vgl. Al-Îġî, Mawâḳif p. 243.
2) vgl. M. Schreiner in Grätz' Monatsschrift XXXV, p. 314 ff.
3) Iḥjâ' I, p. 233 ff.
4) Mafâtîḥ II, p. 541, 659. V, p. 13 ff. 682 ff. (dies ist die Hauptstelle).
5) V, p. 685 ff. nr. 5 und 7 der Beweise.

wir hervorheben, dass es für das Niveau, auf welches die Philosophie des Islam im VII. Jahrhundert bereits gesunken war, charakteristisch ist, dass sich Fachr al-dîn gegen den consequentern Al-Zamachsharî neben anderen Fabeln auf folgende „Thatsache" beruft. „Zur Zeit des Sultan Songor b. Melik Shâh lebte in Baġdâd ein Zauberin (kâhina); diese wurde an den Hof des Sultans nach Chorasân berufen und von dem Herrscher um zukünftige Dinge befragt. Alles was sie prophezeite, ist auch wirklich eingetroffen. Ich selbst — sagt Fachr al-dîn — habe in der Philosophie genau bewanderte Menschen gesehen, welche darüber zu erzählen wussten, was jene Frau über geheime Dinge in ganz detaillirter Weise berichtete. Alles was sie vorhersagte, ist eingetroffen. Abû-l-barakât hat in seiner Schrift 'Kitâb al-muʿtabar' die diese Frau betreffenden Nachrichten ausführlich dargestellt; er sagt: Dreissig Jahre lang habe ich darüber geforscht und mich endlich überzeugt, dass die Zauberin wirklich zutreffende Kunde über verborgene Dinge gab".[1] Dies soll für Fachr al-dîn ein historischer Beweis für das Vorhandensein solcher Fähigkeiten in Nicht-propheten, also in erster Reihe in den Heiligen, sein.

So wurde denn dieser Glaube ein integrirender Bestandtheil des orthodoxen Bekenntnisses und fast jeder Katechismus der muhammedanischen Religion enthält einen kurzen Paragraphen über die Heiligen und ihre Wunder in unmittelbarem Anschlusse an die Lehre von der Prophetie. Wir erwähnen nur die beiden verbreitetesten Katechismen des Islam. Abû-l-barakât al-Nasafî (st. 710 d. H.) lehrt: „Die Karâmat der Heiligen ist zulässig, im Gegensatze gegen die Lehre der Muʿtazila; sie ist zulässig in Anbetracht der allbekannten Nachrichten und verbreiteten Erzählungen, welche sie bezeugen. . . . Es ist beides möglich, sowohl dass der Walî das Bewusstsein dieser seiner Stufe besitze, als wie es auch möglich ist, dass ihm seine Walî-würde nicht bewusst sei.[2] Nicht so der Prophet (denn dieser ist sich seiner Würde stets bewusst)".[3] Der populärste muhammedanische Volkslehrer, Birgewî (st. 981 d. H.), lehrt in seinem kurzen Katechismus: „Du musst bekennen, dass die Karâmât der Aulijâʾ Wahrheit sind, dass jedoch ihre Stufe an die der Propheten nicht heranreicht".[4] Ja sogar der auch hinsichtlich der Heiligengräber nicht eben leichtgläubige[5] Geschichts-

1) Mafâtîḥ VIII, p. 331.

2) Dies ist eine Streitfrage bei älteren Dogmatikern. Abû Bekr ibn Fûrak (st. 406) lehrte, dass der Walî von dieser Würde kein Bewusstsein haben dürfe; andere lehren das Gegentheil (Mafâtîḥ V, p. 692).

3) Pillar of the creed of the Sunnites ed. W. Cureton p. 18 des arabischen Textes.

4) Risâlet Birgewî § 22.

5) Man kann dies aus seiner Nachricht über die Gräber des ʿOḳba b. Nâfiʿ, des Eroberers von Nordafrika, und seiner Genossen ersehen. Ueber diese von den Muham-

philosoph der Araber redet dem Glauben an die Wunder der Heiligen das Wort. Ibn Chaldûn spricht sich an einigen Stellen seiner Muḳaddima zu Gunsten dieses Glaubens aus; er nennt die Erzählungen von den angeblichen Wunderthaten der Adepten des Ṣûfîsmus, ihre Prophezeiungen und Enthüllungen, ihr Schalten und Walten über die Natur „eine richtige, unleugbare Sache" und hält die Einwürfe des Isfarâ'înî gegen diesen Glauben für widerlegt; er erklärt, dass die Wunder der Heiligen nicht durch ihr Bestreben, solche zu üben, verrichtet werden, sondern dass diese Kraft auf einer göttlichen Gabe beruht, von welcher die Heiligen gegen ihren eigenen Willen Gebrauch machen müssen; er weist die Zurückführung dieser Wunderthaten auf gewöhnliche Zauberkünste entschieden zurück.[1]

So konnten sich denn die Vertreter und Vertheidiger des Glaubens an die Karâmât al-aulijâ' zu Gunsten desselben auf die beiden kräftigsten Argumente berufen: auf das Igmâ' al-umma und auf das Tawâtur, d. h. auf die Thatsache, dass solche Wunder durch alle Generationen hindurch bezeugt sind. Neben diesen positiven Beweisen pflegen sie skeptischen Gegnern durch allerlei Einschüchterung bange zu machen (vgl. oben p. 372). In zahlreichen Schriften über Heiligenbiographien wird ein einleitendes Kapitel der Streitfrage zwischen Mu'taziliten und Ash'ariten gewidmet. Al-Jâfi'î sagt — so lesen wir in der Einleitung zu den Ṣûfîbiographien des Biḳâ'î —: Ich kann nicht genug staunen über diejenigen, welche die Wunder der Propheten und die Karâmât der Heiligen leugnen, während doch dieselben durch Koranverse, durch authentische Traditionssätze, durch allbekannte Aussprüche und nützliche Erzählungen, durch unzählige Beispiele bezeugt sind. . . . Ibn al-Subkî sagt: Wir kennen keinen einzigen Theologen, der sich den Ṣûfî's gegenüber missbilligend verhielt, ohne dass ihn Allâh zu Grunde gerichtet und ohne dass ihn schwere Strafe getroffen hätte. . . . Muḥammed al-Sherîf (aus der mâlikitischen Schule) sagte: Die Karâmât der Heiligen sind Wahrheit, sowohl diejenigen, von welchen man erzählt, dass sie dieselben bei Lebzeiten, als auch diejenigen, welche sie nach ihrem Tode bewirkten. Unter den Anhängern der vier orthodoxen Schu-

---

medanern Nordafrikas besonders verehrte Stätten spricht er sich in folgender Weise aus: „Die Gräber dieser Glaubenszeugen, 'Oḳba und seiner Genossen, sind an dieser Stelle des Zâb-landes. Ueber das Grab 'Oḳba's hat man Hügel (asnima) gemacht, später hat man es vermauert und darüber eine Moschee erbaut, die seinen Namen trägt. Dieselbe zählt zu den Pilgerorten, von denen man Segnungen zu erlangen wähnt (maẓânn al-baraka). Fürwahr, sie ist ein würdigerer Pilgerort als die Gräber in den Ebenen, wegen der grossen Anzahl von Märtyrern, die zu den Genossen und Nachfolgern des Propheten gehörten". Histoire des Berbères I, p. 186.

1) Not. et Extr. Bd. XVIII, p. 78. 134. 144.

len wurde keine Stimme gegen diesen Glauben laut, welche Berücksichtigung verdiente. Al-Suhrawardî sagt sogar, dass der Glaube an die Wunder der Heiligen nach ihrem Tode mit zwingenderer Nothwendigkeit aus den Grundsätzen der Religion gefolgert werden müsse, als der Glaube an die Wunder der lebenden Heiligen, denn erst nach ihrem Tode ist ihre Seele ganz rein von allen Trübungen und Versuchungen.[1] ʿAbd al-Raʾûf al-Munâwî beginnt sein biographisches Werk mit einer ausführlichen Widerlegung von sieben Argumenten, welche die Gegner der Karâmât ins Treffen zu führen pflegen. Dass „man auch Al-Isfarâʿînî unter den Gegnern der Heiligenwunder aufzählt, während er doch zu den Säulen des orthodoxen Islam gehört" erklärt er damit, „dass dem Isf. in lügnerischer Weise Ansichten unterschoben worden seien, die er selbst niemals ausgesprochen hat".[2]

1) Al-Biḳâʿî I, fol. 3—5. vgl. dagegen oben p. 288.
2) Al-Munâwî Bl. 2—3, vgl. oben p. 373 Anm. 5.

Excurse und Anmerkungen.

I.

Die Umejjaden als Religionskämpfer.

(Zu p. 46, 13.)

Die in Form des Ḥadîth gefasste Verherrlichung des Châlid al-Ḳasrî als Stütze des Dîn wird besser gewürdigt werden können, wenn man im Zusammenhang damit in Betracht zieht, dass ergebene Dichter die von den Pietisten als Feinde des Islam verpönten Umejjaden und deren Helfer in ebendemselben Sinne, wie dies im erwähnten Ḥadîth in religiöser Form geschieht, als Vertreter und Schützer der Sache des Islam verherrlichen. Die Feinde der Dynastie sollten eben dadurch als Feinde des Islam gebrandmarkt werden (vgl. p. 90, 10 ff.).

So rühmt der Dichter ʿUdejl von Al-Ḥaǧǧâǧ:

„dass er die Kuppel des Islam auferbaut habe, gleichsam ein Prophet, der die Menschen nach ihrem Irrthum auf den rechten Weg leitet".[1]

Diesen Ḥaǧǧâǧ, der den Frommen als das Urbild der Tyrannei und Ungerechtigkeit gilt, lässt derselbe Dichter als einen Menschen erscheinen, „der sein Schwert für die Wahrheit (lil-ḥaḳḳ) entblösst hat".[2] Noch bezeichnender ist für diese Richtung der Dichter die Charakteristik, die Al-Farazdaḳ vom Chalifen Jezîd II. entwirft:[3]

„Hätte nicht Jesus den Propheten vorherverkündet und seine Person ausdrücklich beschrieben, so müsste man dich für den Propheten halten, der zum Lichte ruft;
„wenn du nun auch nicht der Prophet selbst bist, so bist du doch sein Genosse neben den beiden Märtyrern[4] (ʿOmar und ʿOthmân) und dem Ṣiddîḳ (Abû Bekr)".

Im Zusammenhange mit dem p. 108 Erörterten mag auch darauf hingewiesen werden, dass Ǧarîr den Chalifen ʿAbdalmalik damit rühmt, dass durch ihn (wohl durch seine Intervention) Regen erlangt werden kann.[5]

---

1) Aġ. XX, p. 13, 7.
2) ibid. p. 18, 7.
3) Chizânat al-adab II, p. 410.
4) oben p. 120.
5) Aġ. X, p. 4, 5 v. u. chalîfati-llâhi (vgl. p. 61 Anm. 3) justasḳâ bihi-l-maṭaru.

II.

Ḥadîth und Neues Testament.

(Zu p. 158.)

1.

Die Thatsache, dass sich der Islam zum Christenthum lernend verhielt und Entlehnungen aus demselben nicht verschmähte, wird selbst von muhammedanischen Theologen zugestanden;[1] und die Ḥadîth-literatur bietet in ihren alten Bestandtheilen eine grosse Fülle von Beispielen dafür, wie gerne die Begründer des Islam aus dem Christenthume schöpften. Wir meinen damit nicht jene verschwommenen Entlehnungen, welche in der ältesten Periode des Islam durch mündliche Vermittelung von Mönchen und halbgelehrten Convertiten zum Ausbau der Form und des Inhaltes des Islam beitrugen und sich in einzelnen Kunstausdrücken, biblischen Legenden u. a. m. bekunden; sondern jene mit festerer Gestaltung auftretenden Entlehnungen, aus welchen einige, wenn auch nicht umfassende Kenntniss des Inhaltes der christlichen Schriften durchblickt.

Gleich die Biographie des Propheten, wie sie sich aus vereinzelten, von den Theologen überlieferten Zügen zusammensetzte, ist reich an Entlehnungen aus dem Christenthume. Unbewusst herrschte die Tendenz vor, ein Bild von Muhammed zu entwerfen, das dem christlichen Bilde von Jesus nicht nachzustehen habe (oben p. 284). Und auf dies Bestreben sind, wie schon öfters ausgeführt wurde, jene den Intentionen Muhammeds selbst geradezu zuwiderlaufenden Züge im Lebensbild des Propheten zurückzuführen, in welchen ihn seine Verehrer Wunder vollführen lassen, wie mit Bezug auf den Stifter des Christenthums überliefert werden. Das im Johannesevangelium 2: 1—11 erzählte Wunder hat als Muster gedient für eine Reihe von muhammedanischen Legenden, welche schon sehr früh in die Lebensbeschreibung Muhammeds als wunderhafte Züge eingefügt wurden: der Prophet ver-

1) Ibn Ḥaǵar I, p. 372 wird nach alten Autoritäten der Antheil zugestanden, den die Mittheilungen des christlichen Proselyten Tamîm al-Dârî an der Herausbildung der Eschatologie Muhammeds haben.

mag Wasser, welches, sei es zur Befriedigung des Durstes oder — und dies ist ein specifisch muhammedanischer Zug — zur religiösen Waschung auf natürlichem Wege für eine grosse Anzahl von Gläubigen nicht gelangt hätte, auf übernatürliche Weise zu vermehren.[1] Dasselbe Wunder übt er auch mit Bezug auf Vermehrung unzureichender Speisen. Für die letzte Art von Wunderthätigkeit bietet die Biographie Muhammeds viele Beispiele,[2] für welche aber das Speisungswunder als Typus gelten kann, welches die Ueberlieferung gelegentlich der „Grabenschlacht" als „Segnung der Speise des Ǵâbir" erzählt. Ein wenig Gerste und ein Zicklein, das die Frau des Ǵâbir vorräthig hat, reicht nicht nur für alle heisshungrigen Muhâǵirûn und Anṣâr, die den Propheten begleiten, sondern es kann davon auch noch den nicht anwesenden Genossen reichlich zugetheilt werden.[3] Der maġribinische Ḳâḍî ʿIjâḍ (V. Jahrhundert) hat solche Erzählungen fleissig gesammelt und zusammengestellt und, als ob zu seiner Zeit manche Kundgebung des Zweifels an ihrer Glaubwürdigkeit vorauszusetzen gewesen wäre, seine Darstellung mit der Bemerkung geschlossen: „dass dieselben von einigen zehn 'Genossen' überliefert wurden, von denen sie doppelt so viel 'Nachfolger' (tâbiʿûn) übernommen und nach ihnen unzählige Männer fortgepflanzt haben: sie werden in bekannten Erzählungen mitgetheilt und sind in Versammlungen vorgefallen, an denen viele Zeugen anwesend waren. Die Mittheilung dieser Vorfälle muss demnach auf Wahrheit beruhen, denn die Anwesenden hätten doch nicht geschwiegen bei der Erzählung von Dingen, die zurückgewiesen werden müssten".[4]

Noch begieriger aber eiferte die muhammedanische Prophetenbiographie der christlichen in der Ausbildung jenes wunderbaren Zuges nach, dass der Prophet Kranke geheilt habe, und zwar durch das Ausströmen heilender Potenzen, welche seinem Körper selbst, oder Dingen, die ihm angehörten, innewohnten; denn in Abwesenheit des Propheten hat man Dingen, die ihm zugehörten, dieselbe heilende Kraft beigemessen, die man seiner unmittelbaren Gegenwart und seinem thätigen Eingreifen zuschrieb. Ich verweise der Kürze halber in der Anmerkung[5] auf jene Stellen der einschlägigen

---

1) B. Maġâzî nr. 37. Wuḍûʾ nr. 46 (47).

2) Nicht weniger als 11 Speisungs- und 3 Wasserwunder bei Al-Wâḳidî. Aug. Müller, Zeitschrift für Völkerpsychologie XIV, p. 446.

3) Ibn Hishâm p. 672. B. Maġâzî nr. 31.

4) Shifâ (lithograph. Ausgabe von Konstantinopel) I, p. 243—252.

5) B. Faḍâʾil al-aṣḥâb nr. 10. Maġâzî nr. 40. Libâs nr. 66. Ṣalât nr. 17. Manâḳib nr. 23. Marḍâ nr. 5. Wuḍûʾ nr. 40 (41). Daʿawât nr. 33. (vgl. Ibn Ḥaǵar I, p. 314. Aġ. XV, p. 137. Al-Azraḳî p. 438, 15.) Dahin gehört auch das Wunder der Todtenerweckung, die Traditionen darüber s. Shifâ I, p. 268 ff.

Literatur, aus welchen Leser, die sich für diese Details näher interessiren, die Daten für eine vergleichende Betrachtung der Wunderlegenden schöpfen können.

Viel bemerkenswerther ist jedoch der Einfluss, den die in den Evangelien vorfindlichen lehrenden Aussprüche auf die Herausbildung muhammedanischer Lehren im Ḥadîth ausgeübt haben. Nach dem oben p. 158 angedeuteten Vorgange werden solche Entlehnungen als Sprüche des Propheten eingeführt. Es ist sowohl für den Theologen als auch für den Literaturhistoriker der Mühe werth, von einigen Zeichen dieses Einflusses Notiz zu nehmen, obwohl sie in vielen Fällen nur eine äusserliche Entlehnung einiger verbreiteteter Aussprüche zeigen.

Unter jenen, die Gott „mit seinem Schatten bedeckt an dem Tag, da es keinen andern Schatten giebt, als den seinigen", wird genannt: „der Mann, der eine Wohlthat übt und sie geheim hält, so dass seine Linke nicht weiss, was seine Rechte gethan".[1] Wir begegnen auch dem Ausspruche „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist" (Matth. 22: 21) in der muhammedanischen Tradition, allerdings mit anderem als dem evangelischen Nachsatze.[2] Muhammed prophezeit in einem zu der oben p. 93 ff. besprochenen Gruppe gehörigen Ausspruche seinen Jüngern, dass nach seinem Tode Zeiten kommen, in denen sie verächtliche Dinge sehen werden. Man fragte nun den Propheten, wie man sich den Machthabern gegenüber zu verhalten habe. „Gebet ihnen (d. h. den Machthabern) was ihnen gebührt[3] und bittet Gott um dasjenige, was euch gebührt". Die evangelischen Sprüche von der Seligkeit der Armen und ihrem Vorzuge vor den Reichen, von der Auschliessung der letzteren aus dem Himmelreiche, eine Anschauung, die der heidnischen arabischen Weltanschauung geradezu entgegengesetzt war, findet unzählige Wiederklänge in den Reden Muhammeds und der ältesten muhammedanischen Kirchenväter. Nur einige Beispiele seien hier hervorgehoben: Ich stand — so sagte der Prophet — vor dem Thore des Paradieses und beobachtete, dass die Mehrzahl jener, die in dasselbe Einlass fanden, die Armen waren, während die Leute des Wohlstandes abgewiesen wurden.[4] In einer andern Tradition

1) Al-Muwaṭṭa' IV, p. 171. B. Zakât nr. 15, vgl. 18. Muḥârabûn nr. 5. Muslim IV, p. 188, vgl. auch Iḥjâ' II, p. 147 wa raǵul taṣaddaḳa bi-ṣadaḳa fa'achfâhâ ḥattâ lâ ta'lama shimâluhu mâ tunfiḳu (var. ṣana'at) jamînuhu.

2) B. Fitan nr. 2. Addû ilejhim (d. h. ilâ-l-'umarâ') ḥaḳḳahum fas'alû 'llâha ḥaḳḳakum.

3) Die Commentare bemerken, dass sich dies auf die Steuerleistungen beziehe.

4) B. Riḳâḳ nr. 51. Man vgl. die Nachricht Aġ. II, p. 191, 11, wonach 'Abdallâh b. Ǵa'far b. Abî Ṭâlib dem Lehrmeister seiner Kinder die Weisung gab, sie mit jener Ḳaṣîde des 'Urwa b. al-ward nicht bekannt zu machen, in welcher der heidnische Dichter sagt: „Lass mich nach Reichthum jagen, denn ich sehe, dass der elendeste

wird diese Anschauung in folgender Weise ausgedrückt: „Die Reichen werden fünfhundert Jahre später als die Armen ins Paradies eingelassen".[1] „Einst — so wird an einer andern Stelle erzählt — ging jemand an dem Propheten vorüber. Ein Genosse bemerkte über Erkundigung des Propheten, dass der Vorübergehende zu den edelsten der Menschen gehöre, mit dem sich jeder gerne verschwägern dürfe und dessen Protection von jedem berücksichtigt werden müsse; so hervorragend sei dieses Mannes Stellung. Der Prophet nahm diese Bemerkung stillschweigend auf. Indessen ging ein anderer Mann an ihnen vorüber, über dessen Charakter man dem Propheten die folgende Auskunft gab: 'Dieser gehört zu den Armen unter den Muslimîn; hält er um die Hand eines Mädchens an, mag sie ihm der Vater verweigern, protegirt er jemanden, darf man sich darüber hinwegsetzen, und sagt er etwas, braucht man darauf nicht zu achten'. 'Fürwahr — entgegnete der Prophet — gerade dieser ist mehr werth, als die ganze Erde voll von Leuten jener Gattung!'[2] "Gar mancher ist bekleidet in dieser Welt und nackt in der andern Welt'."[3] ʿAbdallâh b. Masʿûd sagt: Als würde ich den Propheten Gottes sehen, wie er einem der ältesten Propheten nachahmte, den sein Volk schlug und peinigte; er aber strich das Blut von seinem Antlitz und sagte: O Gott, verzeihe meinem Volke, denn sie wissen nicht (was sie thun).[4] Ḥanẓalî al-ʿAbshamî: „Nicht sitzt eine Gesellschaft bei-

unter den Menschen der Arme ist". Für die Frage, inwiefern die muhammedanische Auffassung dem Reichthume oder der Armuth den Vorrang einräumt, findet man das Material bei Al-Ḳasṭallânî zu B. Riḳâḳ nr. 16 (IX, p. 287). Auch Schöngeister beschäftigen sich viel mit dieser Frage, Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 111.

1) Bei Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ II, p. 538. Die Redensart, dass „eher ein Kameel durch ein Nadelöhr durchgeht, als dass die Leugner der Offenbarung ins Paradies gelangen" findet sich schon Koran 7: 38 und dieselbe Redensart wiederholt sich auch öfters in den Traditionen in anderer Verbindung: „Unter unseren Genossen giebt es zwölf Heuchler, unter ihnen acht, die nicht eher ins Paradies Einlass finden, als ein Kameel durch's Nadelöhr (samm al-chijât) zieht" u. s. w. Muslim V, p. 345. „Durch ein Nadelöhr durchgehen" bedeutet im Arabischen auch: geschickt, scharfsinnig sein. Al-Chirrît = der geschickte Führer" (B. Aġâra nr. 3. Manâḳib al-anṣâr nr. 45 al-mâhir bil-hidâja), „abgeleitet von chart al-ibra (Nadelöhr), d. h. er ist so geschickt, dass er durch ein Nadelöhr durchschlüpfen kann". Ibn Durejd p. 68. Al-Chirrît ist Spottname des Châlid b. ʿAbdallâh. Aġ. I, p. 67, 20. XIX, p. 55, 8 v. u. Vgl. auch die Redensart „er forderte von den Leuten, dass sie ein Kameel in ein Nadelöhr einführen" (kallafa al-nâs idchâl al-ġamal fî samm al-chijât), d. h. er verlangte Unmögliches von ihnen. Ibn Ḥaġar, Al-durar al-kâmina, Hschr. der kais. Hofbibl. Wien, Mixt. nr. 245, III, fol. 40.

2) B. Riḳâḳ nr. 10.

3) B. Fitan nr. 6. Al-Tirmiḏî II, p. 31.

4) B. Anbijâʾ nr. 54. Istitâba nr. 5. Die Commentatoren sind so wenig orientirt, dass sie Nûḥ als den Propheten bezeichnen, den Muhammed hier nachahmt.

sammen und erwähnt den Namen Gottes, ohne dass ein Rufer vom Himmel auf sie herabriefe: Stehet auf, denn ich habe euch vergeben und eure Missethaten in Wohlthaten verwandelt".[1] Man verkennt nicht den Einfluss von Matth. 9: 2—7 auf diesen Ausspruch. Desgleichen findet man auch die Seligsprechung der „geistlich Armen" (Matth. 5: 3) in dem muhammedanischen Satze wieder: „Den grössten Theil der Bewohner des Paradieses bilden die Einfältigen (al-bulhu)",[2] und dahin gehört auch im Zusammenhange mit Matth. 10: 16 die Nachricht, dass die Genossen des Propheten gesagt haben sollen: „Seid einfältig wie die Tauben" (kûnû bulhan kalḥamâmi). Es wird hinzugefügt, dass zur Zeit der Genossen der Segenswunsch gang und gäbe war: „Gott möge deinen Scharfsinn vermindern" (aḳalla-llâhu fiṭnataka).[3] Wie fremd aber diese Weltanschauung den Kreisen war, denen sie verkündet wurde, fühlt der Philosoph Al-Ǵâḥiẓ heraus, indem er der Mittheilung dieser Aussprüche die Bemerkung nachsetzt: Dies ist jedoch im Widerspruche damit, was von ʿOmar b. al-Chaṭṭâb berichtet wird; sagte man ihm nämlich von jemandem, dass er nicht wisse, was das Böse sei, so pflegte er zu bemerken: Darum gebührt ihm auch am ehesten, in dasselbe zu gerathen.[4]

Als eines der merkwürdigsten Beispiele von Entlehnungen aus dem Evangelium und die Anknüpfung des entlehnten Gutes an Muhammed kann der Gebrauch angeführt werden, der im Ḥadîth vom „Vaterunser" gemacht wird. Dass man in altmuhammedanischen Kreisen vom Ursprung dieses Gebetes eine ganz verschwommene Vorstellung hatte, beweist der Umstand, dass man einen Theil desselben als von Moses herrührend anführt.[5] Dafür lässt man aber anderwärts von Abû-l-Dardâʾ mittheilen, dass der Prophet gesagt habe: „Wenn jemand leidet, oder es leidet sein Bruder, so möge er sprechen: „Unser Herr Gott (der) du im Himmel (bist), geheiligt werde dein Name, deine Herrschaft[6] (ist) im Himmel und auf Erden; so wie deine Barmherzigkeit im Himmel ist, so übe deine Barmherzigkeit auch auf Erden; vergieb uns unsere Schuld und unsere Sünden (ḥaubanâ wa-chaṭâjânâ), du bist der Gott der Guten (rabb al-ṭajjibîn); sende herab Barmherzigkeit von deiner Barmherzigkeit und Heilung von deiner Heilung

1) Ibn Ḥaǵar I, p. 744.

2) Al-Jaʿḳûbî II, p. 115, 2, vgl. Kitâb al-aḍdâd p. 214.

3) Von diesem Gesichtspunkte aus kann al-ablahu (der Einfältige) auch als ehrende Bezeichnung gelten; Muḥammed b. Ǵaʿfar, ein Urenkel des ʿAlî, wird damit gerühmt, Aġ. VI, p. 72, 10.

4) Kitâb al-ḥejwân fol. 403b.

5) ZDMG. XXXII, p. 352.

6) Hier ist wohl ausgefallen: „möge kommen, dein Wille geschehe".

auf diesen Schmerz, damit er wieder heilen möge".[1] Bemerkenswerth ist in diesem verstümmelten Fragmente der Ausdruck ṭajjibîn, welcher wohl dem christlichen ṭûbhânâ entsprechen soll, so dass in diesem dem Ḥadîth einverleibten Heilspruch die Fürsprache der Heiligen angerufen wird.

Jedoch nicht nur lehrende Aussprüche, oder wie das letztere Beispiel zeigt, religiöse Formeln sind aus den Evangelien in den Islam eingedrungen; auch Redensarten sind vielfach entlehnt worden. Es ist bemerkenswerth, dass die Erkenntniss des Ursprunges solcher entlehnter Redensarten den Muhammedanern völlig abhanden gekommen ist. Ein Beispiel hierfür ist der Ausdruck für den Begriff „Märtyrer": Shahîd, allerdings ein urarabisches Wort, dessen Anwendung auf den Blutzeugen, gefördert durch die Laut- und Bedeutungsverwandtschaft, aus christlichen Kreisen (syr. sâhdâ, wie das μάρτυς des N. T. stets übersetzt ist) herübergenommen ist. Diese Wendung der Bedeutung ist sicherlich nachkoranisch, denn im Koran bezeichnet „shuhadâ'" selbst an solchen Stellen, wo dies Wort allem Anscheine nach einen bestimmten Kreis der frommen Bekenner bezeichnen soll (4: 71, 39: 69, 57: 18), nicht gerade Märtyrer, sondern Bekenner, solche, die Zeugniss ablegen für Gott und den Propheten.[2] Das Glaubensbekenntniss wird im Islam Zeugniss (shahâda) genannt und seine Formel beginnt mit dem Worte: „ashhadu" „ich bezeuge", d. h. ich bekenne, dass u. s. w. (vgl. 3: 16. 80, 6: 19, 7: 71, 63: 1). Wird ja von der ganzen Gemeinde Muhammeds gefordert, dass ihre Glieder „Zeugen Gottes den Menschen gegenüber" seien, so wie der Prophet ihnen gegenüber der Zeuge Gottes ist (2: 137, 4: 134, 22: 78[3]). Keine Spur ist hier noch von der Bedeutung des Märtyrers, welche muhammedanische Exegeten freilich auch an mancher dieser Stellen finden wollen.[4] Muhammed umschreibt den Begriff des Märtyrers mit dem Relativsatz: „diejenigen, welche auf dem Wege Allâh's getödtet werden" (3: 163). Der christliche Einfluss, durch welchen das Wort shahîd von dem „Zeugen, Bekenner" auf den „Märtyrer" ausgedehnt wird, kommt erst in späterer Zeit zur Geltung, und da wird die Bedeutung „Märtyrer" bald allgemein gebräuchlich. Merkwürdigerweise erhält aber die inhaltliche Definition des Begriffes des Shahîd eine Erweiterung, wie man sie mit der kriegerischen Tendenz der Islam kaum verein-

1) Abû Dâwûd I, p. 101.

2) vgl. Sprenger, Moḥammad II, p. 194, in diesem Sinne auch shâhidûna Sure 3: 46, 5: 86.

3) vgl. B. Ġanâ'iz nr. 86: antum shuhadâ' Allâh fî-l-arḍ „Ihr (Rechtgläubige) seid die Zeugen Gottes auf Erden".

4) z. B. 3: 134, wo einige Erklärer unter shuhadâ' die in der Schlacht bei Badr Gefallenen verstehen wollen.

barlich halten würde. Dem Propheten wird der Ausspruch zugeschrieben,[1] dass nicht nur für den Glauben Getödtete als Martyrer zu betrachten seien; noch sieben andere Todesanlässe werden aufgezählt, die den Menschen des Ehrentitels eines Shahîd würdig machen, zumeist katastrophische oder pathologische Anlässe, die mit selbstbewusster Aufopferung für eine grosse Sache nichts zu thun haben. In spätern Zeiten hat man zu diesen sieben Anlässen noch andere hinzugefügt. Wer bei der Vertheidigung seiner Habe stirbt,[2] wer in der Fremde fern von seiner Heimath, oder von einem hohen Berge herabstürzend den Tod findet, oder wer von einem wilden Thiere zerrissen wird u. s. v. soll zur Kategorie der Shuhadâ' gezählt werden; auch die Seekrankheit wird in dieser Reihe als eine Form des Martyriums angeführt.[3] Im III. Jahrhundert überliefert Dâwûd b. ʿAlî aus Iṣfahân[4] den Ausspruch des Propheten, dass auch jemand, der aus Liebesgram stirbt, als Märtyrer zu betrachten sei.[5] Es scheint, dass diese Ausdehnung des Begriffes des Martyriums sich ursprünglich im Widerspruch gegen das Ueberhandnehmen der fanatischen Sucht, für den Glauben in den Tod zu rennen, sich herausgebildet hat, also die Ablehnung des Ṭalab al-shahâda, „des Aufsuchens des Martyriums", darstellt.[6] Die muhammedanischen Glaubenslehrer begünstigen diese Art von Selbstaufopferung nicht, ja sie lehren sogar, dass unter Umständen das scheinbare Ablegen eines ungläubigen Bekenntnisses der Selbstaufopferung vorzuziehen sei.[7] Die Ausdehnung des Begriffes des Shahîd steht im Dienste desselben Gedankens.[8] Es sollte gezeigt werden, dass das schwärmerische Aufsuchen der Gelegenheit, für seinen Glauben den Martertod zu erleiden, im Sinne einer ernsten Anschauung von den

---

1) B. Ǵihâd nr. 29. vgl. Abû Dâwûd II, p. 37.

2) Al-Nasâ'î II, p. 116. Abû Dâwûd II, p. 184. Al-Masʿûdî IV, p. 170, 3. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 164, 12. S. die Zusammenstellung bei Al-Zurḳânî II, p. 22.

3) Al-mâ'id fî-l-baḥr allaḏî juṣîbuhu-l-ḳej' lahu aǵr shahîd, Abû Dâwûd I, p. 247. Im Kitâb al-sijar fol. 11ᵇ wird dies Ḥadîth auf solche Seefahrer bezogen, welche zum Zwecke des Gihâd zu Schiffe gehen. vgl. ZDMG. XLIV, p. 165 Anm. 3.

4) Al-Ḳasṭallânî V, p. 67 citirt den Ausspruch vom Sohne des Dâwûd.

5) Siehe Ẓâhiriten p. 29 Anm. 6. vgl. Al-muwasshâ p. 74. Bei Al-Mutanabbî ed. Dieterici I, p. 29 wird dieser Gedanke poetisch verwendet; derselbe erscheint in der spätern erotischen Poesie der Araber und Perser überaus häufig, vgl. Scheikh Mohammed ʿAlî Ḥazîn übers. von F. C. Belfour (London 1830) p. 89.

6) Ibn Adharî ed. Dozy II, p. 187.

7) Ausführlich dargelegt bei Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ zu Sure 11: 168, V, p. 523 ff.

8) Die Pedanterie der Ritualisten hat natürlich die Frage nicht unentschieden gelassen, ob diese Erweiterung des Shahîd-begriffes auch auf das rituelle Privilegium der Märtyrerleichen Anwendung finde. Vgl. Dictionary of technical terms I, p. 740.

Aufgaben des Muhammedaners kein Verdienst sei[1] und dass man den Titel eines Shahîd auch auf anderen Wegen erlangen könne. Anlass zur Ausprägung dieser Reaction gegen das Märtyrerthum boten die Châriǵiten und sonstigen Empörer, die, begeistert durch die Aussicht auf die Märtyrerkrone, sich gegen eine von ihnen als gottlos betrachtete Regierung auflehnend, kühn ins Verderben rannten unter der Devise des koranischen Wortes (9: 112), dass „Gott von den Gläubigen ihr Leben und ihre Güter erkauft um den Preis des Paradieses, indem sie auf dem Wege Gottes kämpfen; da tödten sie und werden getödtet".[2] In diesen aufrührerischen Kreisen lehrte man (s. p. 89), dass man im Kriege gegen die ungerechte Regierung die Märtyrerkrone erwerben könne. Um solcher Richtung des Fanatismus entgegenzutreten, wollen die Theologen der gemässigten Partei zeigen, dass ein aus Widersetzlichkeit gegen die Regierung geführtes Ǵihâd auf Gottes Lohn keinen Anspruch habe,[3] dass vielmehr die ruhigen innerlichen Kundgebungen des religiösen Sinnes und die Bethätigung sittlicher Grundsätze im Leben vor dem Ǵihâd fî sabîl Allâh, der urwüchsigsten Art, das Martyrium für den Glauben aufzusuchen, bevorzugt werden. Wer den Koran um Gottes Willen (fî sabîl allâh) liest, der wird von Gott den Märtyrern gleichgestellt.[4] Das Ḏikr Allâh, die andächtige Anrufung Gottes, wird mit nicht geringer Emphase höher gestellt als der Religionskrieg;[5] man lässt die Pflicht des Religionskrieges durch die Pflichten gegen die Eltern aufheben.[6] Der ehrliche Steuereinnehmer ist wie derjenige, der um Gottes Willen in den Religionskrieg zieht.[7] Dass man das Amt des Steuereinnehmers als eine Art Matyrium betrachtete, hängt mit der Thatsache zusammen, dass diese Beamten unter den Arabern wirklicher Lebensgefahr ausgesetzt waren.[8] Die ʿUlamâʾ haben in ihrem Interesse einen prophetischen Ausspruch erdichtet, in welchem ihr eigener Werth höher gestellt wird als derjenige der

1) eine Reaction gegen das Märtyrerthum, wie sie sich in der Mitte des IX. Jahrhunderts auch unter den Christen in Spanien kundgab. Dozy, Geschichte der Mauren I, p. 330.

2) vgl. Brünnow, Die Châridschiten unter den ersten Omayyaden p. 29.

3) Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 325 oben, Al-Dârimî p. 318, Abû Dâwûd I, p. 250.

4) Musnad Aḥmed bei Al-Sujûṭî, Itḳân II, p. 178.

5) Abû Jûsuf, Kitâb al-charâǵ p. 4. Al-Tirmiḏî II, p. 243, vgl. p. 259.

6) B. Adab nr. 3. Abû Dâwûd I, p. 250 f. Al-Tirmiḏî I, p. 313, vgl. Aǵ. XII, p. 40 f. XV, p. 60. XVIII, p. 157 f. XXI, p. 69.

7) Al-Dârimî p. 209. Al-Tirmiḏî I, p. 126.

8) vgl. Th. I, p. 19 Anm. 2 Anf., p. 63 Anm. 2. Bemerkenswerth ist für den Widerstand der Beduinen gegen die Entrichtung der Ṣadaḳa das Gedicht des Ḳawwâl al-Ṭaʾî (Ausgang der Umejjadenzeit) Ḥam. p. 315.

Shuhadâ',[1] und der Tinte, die aus den Federn der Gelehrten fliesst, mehr Wert zuerkannt wird, als dem im Glaubenskrieg vergossenen Blute der Märtyrer.[2] Darauf haben die Vertreter der religiösen Wissenschaft sich gern berufen.[3] Wer nach Medîna reist, um zu lernen oder zu unterrichten, wird dem Religionskrieger gleichgeachtet.[4] Ein anderer Ausspruch will den Beruf des Mu'addin mit dem des Religionskriegers gleichstellen. Abû-l-Waḳḳâṣ soll im Namen des Propheten den Ausspruch überliefert haben, dass der Antheil der Gebetrufer am Tage der Auferstehung dem Antheil der Muǵâhidîn gleich sein werde; ferner dass die ersteren zwischen den beiden Gebetrufen (aḏân und iḳâma) denen gleichgeachtet werden, welche auf dem Wege Allâh's sich in ihrem Blute wälzen.[5] Es ist interessant, die wirkliche Werthschätzung der Mu'addinîn im praktischen Leben mit jener hochtönenden theoretischen Anerkennung von Seiten der Theologen in Vergleich zu setzen. Al-Mu'taṣim bestrafte einen in Ungnade gefallenen Sänger damit, dass er ihn unter die Mu'addinîn steckte.[6] Allerdings haben jene rühmenden Sentenzen nicht bezahlte Moscheenpfründner, sondern, worauf man in älteren Zeiten[7] Gewicht legte, fromme Menschen im Auge, welche sich diesem gottgefälligen Amte ohne jede Bezahlun gwidmen.[8]

In den fanatischen Kreisen der Sektirer und Dissenters, in welchen man in der Bekämpfung der als gottlos betrachteten Regierung einen pflichtgemässen Religionskrieg (ǵihâd) erblickte, wurde das Ǵihâd als die vorzüglichste Art, den Glauben praktisch zu bethätigen, dargestellt.[9] Solchen Ansichten sollten durch die Herabdrückung des Werthes des Martyriums und des Religionskrieges, in welchem jener am besten erreicht werden konnte, entgegen gearbeitet werden. Ja selbst die Bedeutung des Ausdruckes sabîl Allâh, der Weg Gottes, machte eine dementsprechende Wandlung durch; ursprünglich mit ǵihâd identificirt, wird er von den friedlichen Theologen

---

1) Ibn Ẓuhejra, Chron. Mekk. II, p. 333, 13, vgl. ibid. p. 334, 13 „Ein Senfkorn Wissenschaft ist werthvoller, als wenn ein Ungelehrter Tausend Jahre hindurch am Glaubenskrieg theilnimmt". vgl. Ahlwardt, Berliner Katalog I, p. 41b.

2) Al-'Iḳd I, p. 199, vgl. Kremer, Gesch. der herrsch. Id. p. 428.

3) z. B. bei Rosen, Notices sommaires I, p. 64, 14 mufaḍḍil midâdahum 'alâ dimâ' al-shuhadâ'.

4) Ibn Mâǵa p. 20 unten.

5) Ibn Ḥaǵar IV, p. 412.

6) Aġ. XXI, p. 245.

7) und auch noch in späteren Zeiten; Leo Africanus (Descriptio Africae ed. Antwerpen p. 108b), dass in Fes „qui interdiu a turri vociferantur nihil inde lucri habent quam quod ab omni tributo atque exactione liberantur".

8) Aġ. XI, p. 100.

9) Al-Ṭabarî II, p. 544, 13 fa'inna-l-ǵihâda sanâm al-'amal.

auf jede fromme gottgefällige Handlung (ṭâʿa) bezogen,[1] (heisst ja der öffentliche Brunnen daher Sabîl[2]) wodurch es möglich wird, dass das von sabîl abgeleitete Verbum sbl II, sabbala die allgemeine Bedeutung: für fromme Zwecke verwenden,[3] erhält. Diese Verrückung des Begriffes des Shahîd hat viel dazu beigetragen, auch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes in Vergessenheit gerathen zu lassen. Schon in der Mitte des II. Jahrhunderts wusste mehr kein Muhammedaner, dass der „Martyr" so genannt werde, weil er durch die Aufopferung seines Lebens Zeugniss ablegt von der Wahrhaftigkeit seines Bekenntnisses; wenigstens ist keine Spur davon in den 13 Erklärungen zu finden, in welchen sich die muhammedanische Philologie und Theologie windet, um den Zusammenhang zwischen dem Shahîd und dem Begriff des Zeugnisses herzustellen, und welche selbst der christlich-arabische Philolog der Neuzeit einfach copirt,[4] ohne an die gerade ihm so nahe liegende richtige Erklärung zu denken. Al-Naḍr b. Shumejl (st. 204) wusste bereits keine bessere Erklärung zu bieten, als die, dass der Glaubensheld deswegen Zeuge genannt werde, „weil seine Seele am Leben bleibt und die Wohnung des Friedens (gleich nach seinem körperlichen Tode) erschaut, also ihr Augenzeuge ist, während die Seelen Anderer dies erst am Tage der Auferstehung erreichen.[5] Die übrigen Erklärungen sind womöglich noch sinnloser.[6]

Noch einige Beispiele von neutestamentlichen Redensarten im religiösen Sprachgebrauch der Muhammedaner mögen sich dem obigen anreihen. Es ist an anderem Orte nachgewiesen worden, dass die Matth. 7: 5 vorkommende Redensart von dem Splitter und dem Balken sich sehr früh in die muhammedanische Literatur eingelebt hat.[7] Dasselbe gilt auch von der Ansprache des Propheten an seine Genossen in einem apokryphen Traditionssatze: „Meine Genossen gleichen im Verhältnisse zu meiner Gemeinde dem Salz in der Speise, denn ohne Salz ist die Speise nicht tauglich"[8]

---

1) Man findet darüber Eingehenderes im Kitâb al-sijar fol. 398ᵇ.

2) in Folge der alten Anschauung, dass das Spenden des Wassers die vorzüglichste ṣadaḳa sei, Ibn Saʿd in Loth's Classenbuch p. 74 ult.

3) vgl. ZDMG. XXXV, p. 775 unten.

4) Muḥîṭ I, p. 1132ᵇ.

5) Al-Nawawî zu Muslim I, p. 209, vollständiger werden diese Erklärungen mitgetheilt bei Al-Zurḳânî II, p. 22.

6) vgl. einige bei Al-Bejḍâwî I, p. 37, 1.

7) ZDMG. XXXI p. 765 ff. Aġ. XIV, p. 171, 15. Al-Damîrî (s. v. al-ṣuʾâba) II, p. 70. Gelegentlich sei mit Rücksicht auf Aug. Müller's Nachweis in ZDMG. XXXI, p. 520 noch hinzugefügt, dass ein Anklang an I. Thess. 5: 21 auch bei Al-Mubarrad p. 409, 9 zu finden ist.

8) Al-Baġawî, Maṣâbîḥ al-sunna II, p. 194.

(Matth. 5: 13). In demselben Sinne schreibt Abû Mûsâ al-Ashʿarî vom ʿIrâḳ aus an ʿOmar: Sende mir Leute von den Anṣâr, denn diese sind unter den Menschen, wie das Salz in der Speise.[1] An Matth. 7: 6 klingt der Ausspruch an: „Wer die Wissenschaft an Unwürdige verschwendet, ist demjenigen gleich, der den Schweinen Perlen umbindet“.[2] Auch die Redensart Matth. 16: 24 — welche übrigens auch der rabbinischen Literatur nicht fremd ist[3] — scheint in die muhammedanische Phraseologie, wenn auch nicht ins Ḥadîth, eingedrungen zu sein.[4] Ein specifisch christlicher Ausdruck, der sich in die muhammedanische Literatur tief eingelebt hat, ist: „etwas ‘in Gott’ thun“ fî-llâh oder billâh. Die muhammedanischen Erklärer der Traditionen, in denen dieser Ausdruck vorkommt, erklären ihn gewöhnlich in dem Sinne von „fî sabîl Allâh“, d. h. auf dem Wege Gottes, Gott zu Ehren; türkische Uebersetzer (so z. B. der Uebersetzer der dem Ḥasan Baṣrî zugeschriebenen 54 muhammedanischen Pflichten) übersetzen ihn mit: Allâh icsün „Gottes wegen, für Gott“.[5] Folgende sind Beispiele aus dem Ḥadîth für das Anwendungsgebiet dieser Ausdrucksweise: „Zwei Menschen, die in Gott Freundschaft schliessen, einander in Gott lieben“ (taḥâbbâ fî-llâh oder billâh). Gott sagt am Tage der Auferstehung: Wo sind jene, die „in meiner Majestät“ (dies ist Umschreibung für „in mir“) Freundschaft geschlossen, damit ich sie mit meinem Schatten schütze an dem Tage, wo es keinen Schatten giebt, als den meinigen?[6] „Jeder Verwundete, der in Gott (fî-llâh) verwundet worden,[7] erscheint am Tage der Auferstehung mit seinen blutenden Wunden. Die Farbe ist Farbe von Blut, aber der Geruch ist Moschusgeruch“.[8] „Der Prophet fragte den Abû

1) Abû Ḥanîfa Dînâw. p. 125, 3. Man vgl. Ibn Bassâm bei Dozy, Abbadid. II, p. 224. 238. Die Redensart „wie Salz in der Speise“ wird auch gebraucht, um eine verschwindend kleine Anzahl zu bezeichnen. B. Manâḳib al-anṣâr nr. 11, vgl. Al-Ḳasṭallânî VI, p. 175.

2) Ibn Mâǵa p. 20, vgl. ein Epigramm des Shâfiʿî bei Al-Damîrî (s. v. al-ǵanam) II, p. 221.

3) Midrâsh Berêshîth r. c. 56: shehû ṭôʿên ṣelûbhô bikhethêfô, vgl. Tanchûmâ ed. Buber Gen. p. 114 shehû jôṣê lehissârêf weʿêṣâw ʿal kethêfâw.

4) Diʿbil, Aǵ. XVIII, p. 30, 1 aḥmil chasḥabî ʿalâ katifî, vgl. ibid. p. 56 ult. ḥamala ǵidʿahu ʿalâ ʿunuḳihi.

5) Al-Muwaṭṭaʾ IV, p. 170. In diesem Zusammenhange kann auf die merkwürdige Notiz hingewiesen werden, dass der Chalif Al-Mahdî mit seinem Rathgeber Jaʿḳûb b. Dâwûd „Bruderschaft in Gott“ (ittachaḍa J. b. D. achan fî-llâhi) geschlossen und hierüber ein Schriftstück abgefasst haben soll, welches im Staatsarchiv hinterlegt wurde. (Fragm. hist. arab. p. 281.)

6) Muslim V, p. 236, al-mutaḥâbbûna bi-ǵalâlî.

7) vgl. Tahḏîb p. 338 s. v. ʿAbdallâh b. Ǵaḥsh, welcher den Beinamen Al-muǵaddaʿ fî-llâh erhielt. 8) B. Ḏaḥâʾiḥ nr. 31. Andere LA. fî sabîl Allâh.

Darr: Welches ist die festeste Handhabe in der Religion? Als der Befragte die Antwort vom Propheten selbst zu erhalten wünschte, da erhielt er folgende: Der gegenseitige Schutz in Gott und der Zorn (Hass) in Gott".[1] „Gott hat Diener, welche in Gott essen, in ihm trinken, in ihm hören, in ihm wandeln".[2] Der Imâm ʿAlî b. al-Ḥusejn Zejn al-ʿÂbidîn (st. 99) nennt Schützlinge Gottes (ǵîrân allâh) jene, „die in Gott zusammen sitzen, in Gott mit einander religiöse Uebungen verrichten und in Gott mit einander wallfahren" (nataǵâlas fî-llâh wanataḍâkar fî-llâh wa-natazâwar fî-llâh).[3] Als eine der Gebetsformeln des Propheten wird die Phrase erwähnt: „wir sind in dir und zu dir",[4] dieselben Worte lässt man ʿAlî in einer kûfensischen Chuṭba gebrauchen[5] und um diese durch die Sunna geheiligte Redensart nachzuahmen, haben die durch kleinlichen Sunnaeifer bekannten (vgl. oben p. 22) Almohaden die Gebetsformel in ihre Freitagschuṭba aufgenommen.[6] Auch der Ausdruck „in Muhammed lieben" ist hier anzureihen. Als der shîʿitische Dichter Al-Sejjid al-Ḥimjarî (vgl. oben p. 91) in Ahwâz wegen Nachtschwärmerei festgenommen wurde, beanspruchte er den Schutz des shîʿitisch gesinnten Statthalters und nennt sich ihm gegenüber: „den du liebst in Aḥmed (Muhammed) und seinen Kindern (Ḥasan und Ḥusejn)".[7]

2.

So sehr wir auch in den oben betrachteten Momenten die Anfänge des Islam von evangelischen Elementen beeinflusst erkennen, so ist aber andererseits die Kehrseite dieses Verhältnisses nicht zu übersehen. Das Christenthum in jener Gestaltung, in welcher Muhammed und dessen ältesten Schüler seine Bekanntschaft machten, lehrte eine asketische, der Erdenwelt ab- und dem Himmelreiche zugewendete Moral, die namentlich auch jene kriegerische Tendenz nicht begünstigte, welche in der Jugendgeschichte des Islam eine Erbschaft des kriegerischen arabischen Sinnes ist. Auch vor dem Islam hören wir von „christlichen Speeren, die nie in Blut getaucht werden".[8]

1) vgl. Mafâtîḥ VIII, p. 185 (fi-llâh), vgl. eine Mittheilung des Ǵâḥiz bei Al-Mejdânî II, p. 60. Al-Ashʿath al-ṭammâʿ erzählt: mir erzählte Sâlim b. ʿAbdallâh — er zürnte mir (hasste mich) in Gott (waḳâna jabǵaḍunî fi-llâhi) u. s. w.

2) Al-Fashanî's Commentar zu den XL Traditionen (Bûlâḳ 1292) p. 52.

3) Al-Jaʿḳûbî II, p. 264, 5 v. u.

4) Abû Dâwûd I, p. 109, vgl. Al-Tirmiḏî II, p. 252.

5) Abû Ḥanîfa Dinâw. p. 163, 7.

6) Al-Marrâkoshî, The History of the Almohades p. 250 „fa'innamâ naḥnu bihi wa-lahu". „Bihi" bedeutet jedoch an dieser Stelle vielleicht: durch ihn.

7) Aġ. VII, p. 19, 2 v. u.

8) Mufaḍḍ. 35: 21. Aus umejjadischer Zeit ist beachtenswerth die Anrede des Ǵerîr an den Christen Al-Aḵṭal in einem Hiǵâʾ: Ibna ḏâti-l-ḳalsi, O Sohn der Gürtelträgerin (ḳals s. v. a. zunnâr) Chiz. adab IV, p. 143, 3.

Darin mochte der Islam mit dem Christenthum nicht gleichen Schritt halten und auch die spätere Theologie ist in ihrer systematischen Ausprägung hierin den Anregungen der älteren Lehrer gefolgt. Wenn das Bild, welches eine Gemeinde von ihrem Meister entwirft, für die Gesinnung und Weltanschauung derselben, für ihre Ideale charakteristisch ist, so wird der Zug nicht als nebensächlich betrachtet werden können, der in der Charakterschilderung des Propheten erwähnt zu werden pflegt: Er enthielt sich nicht von Dingen, die Gott gestattete, er liebte Honig und Süssigkeiten.[1] „Wer vierzig Tage kein Fleisch geniesst — so wird ein Ausspruch des Propheten überliefert — dessen Charakter wird schlecht".[2] Einmal kaufte Muhammed Edelsteine im Werthe von achtzig Kameelen und rechtfertigte diese Verschwendung damit, dass jeder, dem Gott Segen gespendet hat, die Zeichen dieses göttlichen Segens auch äusserlich sichtbar machen müsse.[3] Neben jenen die Armuth lobpreisenden Sprüchen, welche den Documenten des Urchristenthums entlehnt wurden, hören wir in anderen Berichten von Gebeten Muhammeds, in welchen er Allâh anruft, dass er nicht Armuth über ihn schicke. Es ist vorauszusehen, dass die harmonisirende Theologie diesen Widerspruch unschwer ausgleichen konnte; sie bezog das Gebet Muhammeds auf die Armuth des Herzens.[4]

Besonders schloss der alte Islam jene Lebensrichtung aus, die man „Al-rahbânijja",[5] d. h. Asketismus, Mönchthum, nannte. „La rahbânijja fî-l-islâm" „Es giebt kein Mönchthum im Islam"; dieser Grundsatz ist ohne Zweifel aus Opposition gegen die im Christenthum herrschende Anschauung entstanden.[6] „Die Rahbânijja dieser Gemeinde ist das Ǵihâd[7] (andere milder Gesinnte setzen das Ḥaǵǵ an Stelle des Ǵihâd).[8] „Der Muslim, der sich unter die Leute mengt und ihre Beleidigung geduldig erträgt, ist besser als derjenige, der sich nicht unter die Leute mengt und demnach von ihnen nichts zu erdulden hat".[9] Dieser Gegensatz kommt namentlich in den Urtheilen über das ehelose Leben zur An-

1) Tahḏîb p. 39.

2) Al-Ṭabarsî, Makârim al-achlâḳ p. 66.

3) Abû Dâwûd II, p, 115. Al-Tirmiḏî II, p. 134. Al-Nasâ'î II, p. 228.

4) Aḥmed b. Ḥanbal bei Al-Jâfi'î, Rauḍ al-rajâḥîn (Bûlâḳ 1297) p. 14.

5) Aber wir begegnen dem Ehrennamen Râhib Ḳurejsh, denselben erhielt Abû Bekr b. 'Abd al-Raḥmân al-Machzûmî (st. 94 im sogen. „Jahr der Fuḳahâ'"), weil er sich unausgesetzt dem Gebete hingab. Tahḏîb p. 673.

6) Sprenger, Moḥammad I, p. 389. vgl. Al-Ḥarîrî, Maḳâmât ed. de Sacy[2] p. 570.

7) Al-Shejbânî, Kitâb al-sijar fol. 9[b].

8) bei Tholuck, Ssufismus p. 46.

9) Al-Tirmiḏî II, p. 82.

schauung: „Lâ ṣarûrata fî-l-islam“, d. h. „Es giebt keinen Ehelosen im Islam“;[1] ferner: „Ein wohlhabender Mann, der nicht heirathet, gehört nicht zu mir“. „O wie arm ist doch ein Mensch, der kein Weib hat“ — Aussprüche, welche dem Muhammed zugeschrieben werden[2] und jedenfalls das Gemeingefühl der muhammedanischen Gemeinde zum Ausdruck bringen.[3] „Zwei Rak'a's, die ein verheiratheter Mensch vollführt, sind Gott wohlgefälliger als siebzig, die ein Eheloser leistet“ oder „als wenn ein Eheloser die Nächte durchwacht und Tage hindurch fastet“.[4] Der Islam hat die Versuche, in den Gläubigen einen asketischen Geist zu nähren,[5] zurückgewiesen. „Verhänget selbst keine Erschwerungen über euch,[6] damit über euch nicht Erschwerungen verhängt werden, denn andere Völker haben dies gethan und es ist ihnen schwer gemacht worden. Ihre Ueberreste sind in den Zellen und Klöstern, die Rahbânijja, welche sie selbst ersonnen und die wir ihnen nicht vorgeschrieben“.[7] Der Prophet bemerkte einmal, während er eine Ansprache an die Gemeinde hielt, einen Mann, der sich den Sonnenstrahlen aussetzte. Man sagte ihm, dass dies ein gewisser Abû Isrâ'îl sei, der das Gelübde gethan hatte, sich niemals zu setzen, nie den Schatten aufzusuchen, niemals zu sprechen[8] und immerfort zu fasten. „Befehlet ihm — sprach der Prophet — zu reden, den Schatten aufzusuchen, sich zu setzen und seinem Fasten ein Ende zu machen“.[9]

'Abdallâh b. 'Omar erzählt, dass ihn einst der Prophet mit folgenden Worten angeredet hat: „Ist es wahr, was man mir erzählt, dass du die Nacht wachend zubringst und während des Tages fastest?“ Und als ich diese Frage bejahte, ermahnte mich der Prophet, dies nur mit Maass zu thun, denn — sagte er — „dein Auge hat Rechte an dich, deine Gäste

1) Abû Dâwûd I, p. 173, vgl. zur Erklärung dieses Satzes: Al-Ǵauharî s. v. ṣrr. Muzhir I, p. 142. Zu ṣarûra (Nâb. 7: 26) ist zu vgl. ḏât ṣirâr = eine Frau, die ihrem Manne die ehelichen Rechte verweigert. Aġ. IX, p. 63. Von Coelibatären wird auch der Ausdruck ḥaṣûr gebraucht, ibid. IV, p. 14, 14, vgl. Al-Mâwerdî ed. Enger p. 29, 10 ff. Nach einigen muhammedanischen Exegeten (vgl. Hschr. der Wiener Hofbibliothek Mixt. nr. 145 Bl. 7a) soll Sure 5: 89 gegen die Ehelosen gerichtet sein; vgl. oben p. 23 Anm. 6.

2) Ibn Ḥaǵar IV, p. 370.

3) vgl. über die Ehe als religiöse Pflicht Ẓâhiriten p. 74.

4) Al-Ṭabarsî, Makârim al-achlâḳi p. 80 f.

5) Kremer Gesch. der herrsch. Ideen p. 52 ff.

6) vgl. B. Adab nr. 79. 'Ilm nr. 12. Wuḍû' nr. 61.

7) Abû Dâwûd II, p. 195.

8) Das Schweigen als asketische Abstinenz B. Manâḳib al-anṣâr nr. 26 (ḥaǵǵat muṣmitatan), Ajmân nr. 29, Al-Dârimî p. 39, vgl. Al-Bejḍâwî zu Sure 19: 27 (I, p. 580, 3).

9) Abû Dâwûd II, p. 52.

haben Rechte an dich, dein Weib hat Rechte an dich".[1] „Der Dînâr, den du für deine Familie ausgiebst, ist Allâh wohlgefälliger als der Dînâr, den du auf dem Wege Gottes (für fromme Zwecke) verausgabst".[2] „Sa'd b. Abî Waḳḳâṣ erzählte: Als der Prophet seine Abschiedswallfahrt in Mekka machte, stattete er mir, der ich damals krank darniederlag, einen Besuch ab. Ich klagte ihm mein Leid und sagte auch, dass ich ein reicher Mann sei und dass ausser einer Tochter kein Erbe meines Vermögens zurückbleibt. Soll ich nun, fragte ich, zwei Drittel meiner Habe für fromme Gemeindezwecke testiren?" „Nein!" sagte der Prophet. „Nun dann wenigstens die Hälfte!" „Nein!" war wieder des Propheten Bescheid. „Also etwa den dritten Theil!" „Ein Drittel ist viel!" sagte hierauf der Prophet. „Es ist besser, dass du deine Erben im Reichthume zurücklässt, als dass sie arm nach dir bleiben und vor den Leuten die Hand aufhielten".[3] „Du machst keine Ausgabe, mit der du das Wohlgefallen Allâh's erstrebst, ohne dass du für dieselbe von Allâh Belohnung empfängst, selbst dafür, was du für den Mund deiner Gattin ausgiebst".[4] Selbst wenn jemand aus Busse das Gelübde gethan, sein ganzes Vermögen für fromme Zwecke zu bestimmen, erklärt der Prophet dies Gelübde für ungültig.[5]

Im allgemeinen erfahren wir an der ältern muhammedanischen Lehre die Tendenz nach einer consequenten Durchführung der Ueberzeugung, die Pflichten des Gläubigen gegen seine Familie den Pflichten gegen den Glauben gleichzustellen. Als sich einst jemand beim Propheten meldete, um an den Kriegen gegen die Ungläubigen teilzunehmen, wurde ihm dies mit dem Hinweise darauf verweigert, dass es hervorragendere religiöse Pflichten sind, die er zu Hause an seinen Eltern zu erfüllen hat.[6] „Wenn jemand zwei Töchter hat, denen er zu essen und zu trinken giebt, die er gehörig kleidet, und wenn er alle Sorge um sie standhaft erträgt, so dienen

---

1) B. Adab nr. 83.

2) Musnad Aḥmed bei Al-Ḳasṭallânî II, p. 395.

3) B. Zakât nr. 46. Abû Dâw. II, p. 9, vgl. Al-Tirm. II, p. 15. B. Wakâlâ nr. 15 wird erzählt, dass Abû Ṭalḥa seine Liegenschaft Bîrḥâ dem Propheten zu einem ihm beliebigen Zweck zur Verfügung stellte; der Prophet aber nimmt diese Stiftung nicht an und empfiehlt dem A. Ṭ., das Gut seinen Familienangehörigen zu schenken.

4) B. Marḍâ nr. 16, vgl. Parallelstellen Farâ'iḍ nr. 6, einige Varianten Waṣâjâ nr. 2, wo Sa'd damit beginnt, dass er sein ganzes Vermögen frommen Zwecken zuwenden will. An dieser letztern Stelle fügt der Prophet seinem Rathschlage noch folgenden Wunsch hinzu: „Gott gebe übrigens, dass du das Krankenlager verlassen könnest, auf dass die Menschheit aus deinem Leben Nutzen empfange und anderen (den Ungläubigen) durch dich Schaden zugefügt werde".

5) Abû Dâwûd I, p. 53.

6) Aġ. XV, p. 60.

sie ihm als Scheidewand gegen das Höllenfeuer, hat er aber drei Töchter und erträgt die Sorge um sie standhaftig, so ist ihm die Almosensteuer und die Pflicht des Religionskrieges erlassen".[1]

Widerspruch gegen Matth. 5: 29 scheint in folgender Erzählung aus späterer Zeit beabsichtigt zu sein: Muḥammed b. Sîrîn (ein sogenannter „Nachfolger", st. 110) erzählte, dass ein scheues Thier in den Strassen seines Wohnortes wüthete und jeden, der sich ihm zu nähern wagte, mit sicherem Tode bedrohte. Da kam einmal ein einäugiger Mann und erbot sich, dem wüthenden Thiere entgegen zu treten. Kaum war dieser Mann dem Thiere nahe gekommen, beugte dieses sein Haupt vor demselben, so dass er es tödten konnte. Um seine Geschichte befragt, erzählte der Einäugige, dass er in seinem ganzen Leben nur ein einziges Mal und diesmal durch sein Auge verleitet, der Sünde ausgesetzt war; da nahm er einen Pfeil und schoss diese Sündenvermittlerin aus der Augenhöhle hinaus. Der Imâm Aḥmed b. Ḥanbal, einer der rigorosesten Lehrer des Islam, begleitet diese Erzählung mit folgender Bemerkung: „Ein solches Vorgehen war vielleicht im Gesetze der Israeliten und derer, die vor uns waren (Christen) gestattet, aber unser Gesetz gestattet nicht das Ausreissen des Auges, womit man Verbotenes schaut; vielmehr lehren wir, dass man Gott um Vergebung zu bitten und hernach die Sünde zu meiden habe".[2]

3.

Die Moralphilosophie des Islam hat das Verhältniss der muhammedanischen Sittenlehre zu jener des Judenthums und Christenthums in ein Schema gebracht, welches von der aristotelischen *Μεσότης*-lehre ausgeht und in nicht wenig scharfsinniger Weise an koranische Aussprüche, wie 2:137, 16:92, 41:3, 72:4, 118:4, angelehnt wird. Sie bietet hier dieselbe Erscheinung, wie die aus denselben Quellen schöpfende Ethik der jüdischen Religionsphilosophen; auch diese haben den obersten Satz der aristotelischen Tugendlehre in ihre religiöse Ethik übernommen und dieselbe bereits in biblischen Versen und rabbinischen Aussprüchen finden wollen.[3] Es ist

1) Ibn Ḥaǵar IV, p. 245, vgl. auch ibid. p. 324.

2) Al-Damîrî (s. v. al-dâbba) I, p. 395 citirt aus Musnad Aḥmed und Al-Bejhaḳî. Dagegen erzählt die muhammedanische Legende von einem frommen Medînenser in der ersten Hälfte des II. Jhds., Jûsuf b. Jûnus ibn Ḥimâs, dass er einmal wohlgefällig auf ein Weib geblickt und in Folge dessen zu Gott gefleht habe, dass er ihn seines Augenlichtes beraube. Gott erfüllte seine Bitte, aber in Folge eines spätern Gebetes schenkte er ihm das entzogene Licht wieder. Al-Zurḳânî IV, p. 64.

3) s. die Darstellung dieser Frage bei Rosin, Die Ethik des Maimonides (Breslau 1876) p. 12 Anm. 1, 14 Anm. 3, 25 Anm. 2, 28, besonders p. 79—82, wo auch die aristotelischen Parallelen beigebracht sind; vgl. auch Jakob Antoli's Mal-

dies die Lehre von der aurea media, als der begehrenswerthesten, gottgefälligsten Stufe der theoretischen Religiösität (im Glauben) und der praktischen Frömmigkeit (in den Uebungen und Unterlassungen des Lebens): die Mitte zwischen ausschweifendem Spiritualismus und extremem Sensualismus in der Definition des Gottesbegriffes, zwischen übertriebener Sentimentalität und kalter Gefühllosigkeit, zwischen grenzenloser Aufopferungsfähigkeit und rücksichtslosem Egoismus, zwischen zügelloser Genussucht und selbstquälerischer Entsagung, zwischen hartem Gerechtigkeitsgefühl und selbstentsagender Versöhnlichkeit. Diese goldene Mittelstrasse (sie soll das ṣirâṭ mustaḳîm der Fâtiḥa sein) hat der Islam getroffen und dadurch die extremen und einander entgegengesetzten Anschauungen im Judenthum und Christenthum zu einer höhern Gestaltung vervollkommnet. Schon bei Mâlik b. Anas findet die gangbare Interpretation einen Anklang an dies Princip; er tradirt von ʿAbdallâh b. ʿAbbâs den Ausspruch, dass das Einhalten der rechten Mitte (al-ḳaṣd) die Besonnenheit und die würdevolle Führung ein Fünfundzwanzigstel der Prophetie sei.[1] Auf denselben Ibn ʿAbbâs wird die Lehre ʿOmars zurückgeführt: dass man dieses ḳaṣd in der Anwendung der körperlichen Kräfte einhalten möge, da dasselbe am besten vor Excessen bewahrt.[2] Nach einem Ḥadîth des Ǧâbir b. ʿAbdallâh soll der Prophet einmal rechts und links Linien gezogen haben, in der Mitte zwischen diesen Linien zog er dann noch eine Linie, und auf diese deutend sagte er: Diese (mittlere) Linie ist das ṣirâṭ mustaḳîm, dessen Befolgung er den Gläubigen empfiehlt.[3] Bewusster wird die Lehre von der μεσότης als Princip der Tugendlehre von Muṭarraf b. ʿAbdallâh (st. 95) ausgesprochen;[4] aber die klare Praecision dieser Lehre wird an den Namen des Ḥasan al-Baṣrî geknüpft. Ein Beduine wendet sich an diesen Religionsgelehrten mit der Bitte, er möge ihm eine Religion lehren, die „weder verkürzt noch übertreibt". Da sagte Ḥasan: „Du hast das Richtige begehrt, denn 'die besten unter allen Dingen sind die mittleren'" (chejr al-umûr ausâṭuhâ). Auch in diesem Falle lässt sich die häufige Erscheinung beobachten, dass ein von späteren Religionslehrern ausgesprochener Satz bald als Ausspruch des Propheten zur Geltung kommt.[5] Jedoch erst in der philosophischen

---

mad hat-talmîdîm ed. Lyk 1866 an vielen Stellen, z. B. p. 98 ff. 146 u. a. m. Neuerdings hat M. Grünebaum diesen Stoff literarisch beleuchtet, ZDMG. XLII, p. 285.

1) Al-Muwaṭṭaʾ IV, p. 177.

2) Jâḳût al-Mustaʿṣimî, Asrâr al-ḥukamâʾ (Stambul 1300) p. 89, 8.

3) Ibn Mâǧa p. 3.

4) Al-ʿIḳd I, p. 250, vgl. Al-Muwasshâ p. 27.

5) Al-Masʿûdî IV. p. 172, 2. Ueber Andeutungen im Koran vgl. Ahlwardt, Berliner Katalog I, p. 179b. Hingegen ist andererseits zu bemerken, dass schon

Schule wird die aristotelische Lehre zum centralen Princip der Ethik erhoben. So finden wir bereits bei dem alten Mu'taziliten Al-Ǵâḥiẓ (st. 255) eine klare Andeutung in dieser Richtung, welche bezeugt, dass sich die speculative Theologie schon zu seiner Zeit dies Schema zurecht gelegt hat. „Alles, was das richtige Maass überschreitet, ist verboten . . . die Religion Gottes billigt das Vorgehen desjenigen, der weder zu wenig thut, noch aber allzuviel des Guten übt (bejn al-muḳṣir wal-ġâlî)".[1] Auch in die didaktische Poesie hat dieser Gedanke sehr früh Eingang gefunden; derselbe wurde in Epigrammen vielfach variirt.[2] Die Anschauung hatte sich so sehr in das Bewusstsein aller Welt eingelebt, dass der Satz, in welchem dieselbe gelehrt wird, bald zum „geflügelten Worte",[3] zu einem beliebten Sprichworte wurde,[4] welches noch heute auf den Lippen des muhammedanischen Morgenländers lebt.[5]

Die von der Theologie unabhängige Ethik hat sich auf aristotelischer Anschauung aufbauend die Lehre von der „Mitte" als Ausgangspunkt ihrer systematischen Darstellung genommen und die Definition einer jeden einzelnen Tugend darin gefunden, dass sie die Mitte darstellt zwischen zwei Extremen (aṭrâf), welche als solche raḏâ'il, d. h. Laster sind. In dem ethischen Handbuche des Ibn Maskowejhi (st. 421) kann man am besten die praktische Anwendung dieses Schemas beobachten,[6] welches auch bei seinem Zeitgenossen Ibn Sînâ das Ziel des sittlichen Lebens darstellt.[7] Unter den muhammedanischen Theologen hat diese Idee niemand weitläufiger auseinandergesetzt und systematischer ausgebildet,[8] besonders aber das Verhältniss derselben zu den anderen Religionen klarer betont, als Fachr al-dîn al-Râzî. Er scheint dies auch als sein theologisches Verdienst zu betrachten

---

sehr früh die Grenze zwischen Ḥadîth und Mathal nicht eingehalten wurde; so z. B. ist der bei Tha'lab, Kitâb al-faṣîḥ ed. Barth p. 41, 6 (des Textes) als Sprichwort angeführte Satz ein Ḥadîth, Al-Dârimî p. 32 = Ẓâhiriten p. 213, 12. Es ist nicht auffallend, wenn hierzu geeignete Ḥadîth-sprüche später als Sprichwörter umgingen, z. B. Al-Mejdânî I, p. 238 al-dîn al-naṣîḥa (Arba'ûn nr. 7, vgl. Al-Ja'ḳûbî II, p. 115, 7) u. a. m.

1) Kitâb al-bajân fol. 34a.

2) s. bei Chizânat al-adab I, p. 282.

3) Aġ. XV, p. 100, 12.

4) Al-Mejdânî I, p. 214, Landberg, Proverbes et dictons I, p. 11.

5) Snouck Hurgronje, Mekkanische Sprichwörter u. Redensarten p. 5.

6) Tahḏîb al-achlâḳ wa-taṭhîr al-a'râḳ (Kairo, Marginalausgabe zu Al-Ṭabarsî 1303) p. 26. Ueber das Werk vgl. Sprenger, ZDMG. XIII, p. 540.

7) Al-Shahrastânî p. 392, 3. Mehren, Les rapportes de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam (Muséon 1883) p. 24 des Sonderabdruckes.

8) An vielen Stellen seines grossen exegetischen Werkes, besonders Mafâtîḥ II, p. 9. 149. 334, V, p. 509 ff., VII, p. 369, VIII, p. 319. 645.

und schliesst an einer Stelle seines grossen Werkes (zu Sure 16: 92), wo er diese Theorie am gründlichsten auseinandersetzt, seine Darlegung mit folgenden Worten: „Dies ist dasjenige, wozu mein Verstand und mein Gemüth gelangt ist, in Betreff der Erklärung jener Worte des Koran. Ist es richtig, so ist es Eingebung des Allerbarmers, ist es unrichtig, so möge es als Einflüsterung des Satans betrachtet werden, Gott aber und sein Gesandter haben keinen Antheil daran.[1] Lob sei Gott, der uns mit solcher Gnade ausgezeichnet hat". Diese Theorie vom Verhältniss des Islam zu den übrigen Religionen ist nach ihm in die gewöhnliche muhammedanische Theologie eingedrungen.[2]

1) Für diese Klausel vgl. oben p. 146.

2) Von Fachr al-dîn al-Râzî, dessen Tafsîr kabîr er (p. 225, 8) rühmend hervorhebt, scheint Ibn 'Arabshâh (Fâkihat al-chulafâ' p. 224) in der Hervorhebung dieser Eigenthümlichkeit angeregt worden zu sein.

III.

Nachahmungen des Koran.

(Zu p. 205 Anmerkung 8.)

Das hier angeführte Beispiel gehört in eine Reihe von Kundgebungen, welche in kulturgeschichtlicher Beziehung Beachtung verdient. Zur Zeit, als Mu'taziliten und sonstige Freigeister im 'Irâḳ an der alten orthodoxen Auffassung der wunderbaren Natur des Koran zu rütteln begannen, wurde in ihren Kreisen die Lehre vom I'ǵâz al-ḳur'ân (Unerreichbarkeit des K.) nicht nur in theoretischer Richtung angefochten oder durch Interpretation abgeschwächt,[1] sondern es wurden — ebenso wie dies auch seitens andersgläubiger Polemiker geschah[2] — mit Vorliebe praktische Beispiele und Versuche vorgeführt, durch welche der altorthodoxen Auffassung vom I'ǵâz entgegengetreten werden sollte. Es ist nicht unglaublich, dass der in der Uebersetzungsliteratur berühmte Ibn al-Muḳaffa' (st. 145) eine Nachahmung des Koran beabsichtigte;[3] die fromme Legende lässt den Dichter vor einem Knaben vorübergehen, der eben Sure 11: 46 recitirte; die Worte: „jâ arḍu-bla'î mâ'âka wajâ samâ'u aḳli'î" übten so mächtige Wirkung auf ihn, dass er mit den Worten: „Fürwahr, dies ist unnachahmbares Gotteswort!" seinen Nahahmungsversuch vernichtete.[4] Aus derselben Zeit wird berichtet, dass sich in Baṣra eine Gesellschaft von Freigeistern, muhammedanischen und nichtmuhammedanischen Ketzern zu versammeln pflegte, und dass Basshâr b. Burd keinen Anstand nahm, die

1) Die verschiedenen Ansichten darüber siehe bei Schreiner, ZDMG. XLII, p. 663—675.

2) In der gegen den Islam polemisirenden Schrift des 'Abd al-Masîḥ al-Kindî (ed. Tien, London 1880, vgl. Wissensch. Jahresber. über die morgenl. Stud. im J. 1881 p. 128) p. 87 werden die alten Pseudokorane als Gegenargument gegen das I'ǵâz angeführt; darauf ist wohl nichts zu geben, dass der Verf. hinzufügt: „Ich bezeuge, dass ich ein Maṣḥaf von Musejlima gelesen habe u. s. w." vgl. J. Mühleisen-Arnold, Der Islam (deutsche Ausg. 1878) p. 238. Proben aus den Recitationen des Musejlima, Al-Ṭabarî I, p. 1738. 1933 f.

3) ZDMG. a. a. O. p. 665 Anm. 1.

4) Shifâ citirt in Al-'Idwî's Commentar zur Burda III, p. 153.

der Versammlung vorgelegten Gedichte in folgender Weise zu charakterisiren: Dein Gedicht ist schöner als der oder jener Vers des Koran; jene Zeile wieder ist schöner als dieser andere Koranvers u. s. f.[1] In der That hat Basshâr auch an eines seiner dichterischen Producte, als er es von einer Sängerin in Baġdâd vortragen hörte, das Selbstlob geknüpft, dass es schöner sei, als die Sûrat al-ḥashr.[2] Man mäkelte am Ausdruck des Koran und fand seine Gleichnisse hinkend. Al-Mubarrad erzählt von einem Ketzer, der das Gleichniss in Sure 37: 63 verspottete, wo die Früchte des Höllenbaumes Zakkûm mit den Köpfen der Teufel verglichen werden. „Er vergleicht hier — bemerkt der Kritiker — Sichtbares mit Unbekanntem. Teufelsköpfe haben wir niemals gesehen; was ist dies nun für Gleichniss?“.[3] Ein anderer Bericht lässt diese Frage dem Abû ʿUbejda vorlegen, der dadurch Veranlassung nahm, seine Schrift „über die Metaphern des Koran“ zu verfassen. Diese Schrift fand nicht den Beifall des Aṣmaʿî, der auch sonst sich als Gegner des A. ʿU. erwies;[4] der pietistisch angelegte Philologe[5] fand in der Vertheidigung der koranischen Metaphern willkürliche Auslegung des Gotteswortes,[6] deren sich A. ʿU. auch anderweitig schuldig machte.[7]

Wir ersehen aus diesen Daten und aus der Gesinnung, welche den vorgeführten Thatsachen zu Grunde liegt, dass im III. Jahrhundert im Osten der Boden für den „Zerschmetterer des Koran“ wohl vorbereitet war. Aber auch der westliche Islam brachte ähnliche Erscheinungen zu Tage. Im selben Jahrhundert erkühnte sich der andalusische Schöngeist Jaḥjâ b. al-Ḥakam al-Ġazal, den seine Biographen den „Weisen von Andalus, dessen Dichter und Orakel“ nennen, der 112. Sure, welche das muhammedanische Credo enthält, ein Product seines eigenen Talentes an die Seite zu stellen. „Es ergriff ihn aber unnennbare Furcht und Schaudern, als er an dies Werk gehen wollte und er kehrte zu Gott zurück“.[8]

---

1) Abû-l-Maḥâsin I, p. 421.

2) Aġ. III, p. 55, 9.

3) Al-Mubarrad p. 485 bestrebt sich, die Einwürfe des Kritikers eingehend zu widerlegen. vgl. Al-Damîrî (s. v. al-ġûl) II, p. 228.

4) vgl. Th. I, p. 199.

5) Ueber pietistische Motive in den philologischen Arbeiten des Aṣmaʿî findet man Näheres bei Al-Mubarrad p. 449. Zu beachten ist auch, was von Al-Aṣmaʿî bei Al-Tebrîzî, Ḥam. p. 607, 11 angeführt wird.

6) Ibn Challikân nr. 741 ed. Wüstenfeld VIII, p. 122.

7) Sure 6: 73 erklärt er ṣûr nicht mit der traditionellen Exegese als Trompete, sondern als Plural von ṣûra; dies wird ihm als Fälschung des Gotteswortes angerechnet. Mafâtîḥ IV, p. 98. Zu Sure 105: 4 wird bei Chizânat al-adab II, p. 342 eine exegetische Bemerkung des A. ʿU. angeführt und als taʿassuf bezeichnet.

8) Al-Maḳḳarî I, p. 633.

Die Annahme, dass Abû-l-ʿAlâʾ al-Maʿarrî eine Nachahmung des Koran verfasst habe,[1] hat Kremer in seiner neuesten Schrift über den edeln Freidenker zu widerlegen[2] und als Missverständniss späterer Literarhistoriker zu erweisen gesucht. Zur Vervollständigung des Materials möge hervorgehoben werden, dass auch Al-Zamachsharî von der Voraussetzung ausgeht, als habe Abû-l-ʿAlâʾ eine Nachahmung des Koran beabsichtigt. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er den Titel des Werkes von Abû-l-ʿAlâʾ[3] im Auge hat, wenn er in der Einleitung zu seinem Kasshâf die Worte gebraucht: wamejjaza bejnahunna bifuṣûl waġâjât. In seinem Commentar zu Sure 77: 30—33 giebt er der Ansicht Ausdruck, dass Abû-l-ʿAlâʾ die Schönheiten dieser Stelle in einer Verszeile übertreffen wollte, bei deren Abfassung er darauf absah, mit dem Gotteswort zu wetteifern. In jenen Koranversen werden die Ungläubigen mit folgenden Worten angeredet: „Ziehet denn hin, in den Schatten (des Höllenrauches), der in drei Säulen aufsteigt; fürwahr nicht schattig ist's (dort) und kein Schutz vor der Höllenflamme. Wahrlich, sie sprühet Funken so gross wie ein Palast, als wären es rothgelbe Kameele". Abû-l-ʿAlâʾ spricht allerdings in dem Verse, worin die erwähnte Koranstelle nachgeahmt sein soll, nicht von Höllenfeuer, sondern von den Feuern, die im gastfreundlichen Hause lodern, um den müden Reisenden zur Einkehr einzuladen; von diesem Feuer sagt er:

„Ein rothes, mit Haaren (Strahlen), die in der Finsterniss weithin wallen,
und Funken sprüht, als wären sie Zelte".

Dieser Vers findet sich in der That in einem Trauer- und Trostgedichte, welches der Dichter nach dem Tode des ʿAlîden Abû Aḥmed al-Mûsawî an dessen Familie richtete.[4] — Fachr al-dîn al-Râzî tadelt den Zamachsharî darüber, dass er dem Abû-l-ʿAlâʾ hierbei die Absicht der Nachahmung des Koran zumuthet; erklärt aber, nun da die Parallele aufgeworfen wurde, zu dem Nachweis verpflichtet zu sein, in wie vielen Beziehungen der Ausdruck

1) s. meinen Aufsatz in ZDMG. XXIX, p. 640, vgl. XXXII, p. 383. Bei einem persisch schreibenden Autor des VI. Jahrhunderts wird Abû-l-ʿAlâ's Fuṣûl waġâjât in einem Index librorum prohibitorum erwähnt, Catalog. Lugd. Batav. IV, p. 211.

2) Ueber die philosophischen Gedichte des Abû-l-ʿAlâ Maʿarry p. 91. Hätte Abû-l-ʿAlâʾ ein Gegenstück zum Koran geschrieben, so wäre es dem orthodoxen Ḳâḍî Kamâl al-dîn ibn al-ʿAdîm unmöglich gewesen, eine Apologie des Dichters zu schreiben. Al-Kutubî, Fawât al-wafajât II, p. 101. Auch Abû-l-ʿAlâʾ selbst verfasste eine poetische Vertheidigung seiner Rechtgläubigkeit, Fleischer, Catalog. Cod. arab. bibl. Senat. Lips. p. 534ª.

3) fuṣûl waġâjât. Hinsichtlich der Bedeutung dieser Ausdrücke siehe die Bemerkung Thorbecke's in ZDMG. XXXI, p. 176.

4) Saḳṭ al-zand II, p. 63 ult.

des Koran höher steht als der des Dichters. Nachdem er hierfür 12 Beweise vorgeführt, schliesst er: „Diese Gesichtspunkte sind mir in einem einzigen Augenblicke aufgetaucht, würden wir aber zu Gott flehen, um uns in dem Suchen nach anderen behilflich zu sein, so würde er uns so viele bieten, als wir nur wollen".[1]

Noch aus dem VI. Jahrhundert wird ein muhammedanischer Freidenker aus Mesopotamien erwähnt, Muhaḏḏib al-dîn al-Ḥillî (st. 601), dem unter anderen Ketzereien auch muʿâraḍat al-ḳurʾân al-karîm zugeschrieben wird.[2] Nähere Daten fehlen jedoch hinsichtlich dieses Versuches.

---

1) Mafâtîḥ VIII, p. 419. Fachr al-dîn berühmt sich oft (z. B. zu Sure 78: 27 ibid. p. 439), im Nachweis der Schönheiten des Gotteswortes seine Vorgänger übertroffen, darin neue Bahnen gebrochen zu haben und in „die Kenntniss dieser Geheimnisse tiefer eingedrungen zu sein".

2) Ibn Challikân nr. 466 ed. Wüstenfeld V, p. 46.

IV.

Frauen in der Literatur des Ḥadîth.

(Zu p. 303.)

Obwohl in der Terminologie der Traditionswissenschaft die Glieder der Ueberlieferungskette als „Riǵâl al-ḥadîth“ als „Männer der Ueberlieferung“ bezeichnet werden, so begegnen uns in den Isnâden nicht selten auch Frauen als Autoritäten vieler Ḥadîthe. In dem durch Wüstenfeld herausgegebenen „Liber classium virorum qui Korani et traditionum cognitione excelluerunt“ finden wir allerdings im Ganzen nur sieben Frauen aufgezählt, aber eine auf dies Moment unternommene Musterung der Ḥadîthe würde eine ganz bedeutende Vermehrung dieser Zahl ergeben. Es ist nicht auffallend, wenn zuweilen die von weiblichen Autoritäten aufbewahrten Ḥadîthe wieder durch andere Frauen weiter gegeben werden. Die auf die „Genossin“ Salâma al-Ḍazarijja zurückgeführten Sprüche des Propheten sollen z. B. zumeist unter den Frauen von Kûfa cursirt haben.[1]

Von Mâlik b. Anas in Medîna tradirten zwei Frauen, ʿÂbida al-Madanijja, die Gattin (ursprünglich Sclavin) des andalusischen Traditionsgelehrten Ḥabîb Daḥḥûn,[2] und ihre Enkelin ʿAbda bint Bishr.[3] Eine sehr hervorragende Stellung nehmen die Frauen in der Ueberlieferungsgeschichte des Textes vom Ṣaḥîḥ des Buchârî ein; die berühmteste Quelle dieses Textes ist eine Frau, Namens Karîma bint Aḥmed aus Merw (st. 463 in Mekka). Kein Ueberlieferer des Buchârîtextes konnte mit ihrem Isnâd einen Vergleich aushalten.[4] Von dieser Frau sagt vor seinem Tode Abû Ḏarr aus Herât, selbst eine hervorragende Autorität auf dem Gebiete des ʿIlm al-ḥadîth: „Haltet euch nur an Karîma, denn sie hat sich die Kenntniss des Werkes von Al-Buchârî in der Ueberlieferungslinie (ṭarîḳ) des Abû-l-Hejtham angeeignet“.[5] Und in der That ist es in den Iǵâza's für die Ueberlieferung

1) Ibn Ḥaǵar IV, p. 634.

2) Al-Maḳḳarî II, p. 96. Man lässt sie im Besitz von nicht weniger als 10 000 medînensischen Traditionen sein.

3) ibid. I, p. 803.

4) Ibn al-Athîr X, p. 26.

5) Al-Maḳḳarî I, p. 876.

des Buchârîtextes ungemein häufig, als Mittelglied der langen Kette dem Namen der Karîma al-Marwazijja zu begegnen.[1] Eine Zeitgenossin dieser Karîma war die im Jahre 480 verstorbene Fâṭima bint ʿAlî, Tochter eines Schullehrers. Sie war als Schönschreiberin und Traditionskennerin berühmt.[2] Unter den Autoritäten, welchen der bekannte Geschichtsschreiber von Damaskus, Ibn ʿAsâkir, seine Ḥadîthe verdankte, werden auf 1300 Schejche einige achtzig Frauen erwähnt.[3] Die Beschäftigung mit den Ḥadîthen scheint zuweilen unter den Frauen einer und derselben Familie einheimisch gewesen zu sein; wir haben ein Beispiel dafür, dass sich in einer Familie drei Schwestern mit dem Sammeln und Verbreiten von Traditionen abgaben.[4]

In Andalusien, wo die gelehrte Beschäftigung der Frauen in verschiedenen Fächern der Wissenschaft gang und gäbe war,[5] finden wir im VI. Jahrhundert Shuhda (st. 574 im Alter von fast 100 Jahren), „die Schreiberin", mit Vorträgen über Al-Buchârî[6] und andere Werke[7] beschäftigt. Wegen der vorzüglichen Isnâde, mit welchen sie ihre Ḥadîthe beglaubigte, sammelte sich ein grosser Kreis von Zuhörern um sie;[8] die Thatsache, dass man es der Mühe werth fand, den Leuten vorzulügen, dass man ihre Vorträge gehört habe, beweist nur, wie viel Werth die Zeitgenossen auf den Unterricht der Sh. legten.[9]

Gerade dies Zeitalter ist besonders reich an weiblichen Pflegern und Vertretern der muhammedanischen Wissenschaft. Da finden wir die gelehrte Nisâbûrerin Zejnab bint al-Shaʿrî (st. 615), welche sich einer grossen Anzahl von Iǵâzadiplomen seitens gelehrter Zeitgenossen (z. B. Al-Zamachshârî) rühmt und um deren Iǵâza sich wieder andererseits Männer wie Ibn Challikân bewarben.[10] Wenn wir das grosse biographische Werk des Ibn Ḥaǵar al-ʿAsḳalânî über die Gelehrten des VIII. Jahrhunderts lesen, staunen wir über die grosse Anzahl von Frauen, welchen der Verfasser Artikel zu widmen hat. Unter anderen begegnen wir einer gewissen Daḳîḳa bint Murshid (st. 746), die ihrerseits wieder die Schülerin einer ganzen Reihe gelehrter

1) z. B. im Isnâd des Abû-l-Maḥâsin für das Buchârî'sche Werk II, p. 26.
2) Ibn al-Athîr X, p. 69.
3) Ṭab. Ḥuff. XVI, nr. 16.
4) Jâḳût II, p. 584, 8.
5) vgl. Al-Marrâkoshî p. 270. 6) Abulfeda, Annales IV, p. 39.
7) So z. B. ist der Kremer'sche Codex des Maṣârîʿ al-ʿusshâḳ von Abû Muḥammed al-Sarrâǵ (st. 500) nach der Ueberlieferung „der gelehrten Schejcha, der Zierde der Frauen, Shuhda" (Ueber meine Sammlung orientalischer Handschriften p. 73 nr. 194).
8) Ibn al-ʿAthîr XI, p. 185 (vgl. auch Jâḳût im Index der Personennamen s. v.).
9) Al-Maḳḳarî II, p. 96.
10) Ibn Challiḳân nr. 250. 723 ed. Wüstenfeld III, p. 59. VIII, p. 72.

Frauen war. Eine ihrer Lehrerinnen, die Jerusalemitanerin Zejnab bint Aḥmed, genannt Bint al-Kamâl (st. 740), hinterliess eine ganze Kameelladung von Iǵâzadiplomen und die Lernbegierigen drängten sich förmlich zu ihren theologischen Vorträgen heran.[1] Auf ihre Autorität ist die Authentie des Gothaer Codex nr. 590[2] gegründet und in demselben Isnâd wird noch eine ganze Reihe von gelehrten Frauen genannt, die sich mit diesem Werke beschäftigten. Bei ihr und anderen gelehrten Frauen konnte auch Ibn Baṭûṭa während seines Aufenthaltes in Damaskus (im Jahre 726) seine Ḥadîth-kenntnisse bereichern.[3] Ihre Zeitgenossin ʿÂ'isha bint Muḥammed b. ʿAbd al-Hâdî wird die grosse Musnida[4] genannt. Es ist nicht zu übersehen, dass bei einem Schriftsteller des VII. Jahrhunderts, dessen Sittenschilderungen sich zumeist auf ägyptische Verhältnisse beziehen, unter den sunnawidrigen Missbräuchen der Môlidfeste auch dies erwähnt wird, dass sich die Frauen um eine „Schejcha" versammeln, welche sich Kenntnisse in der Erklârung des Koran angeeignet hat; diese hält nun den versammelten Frauen Vorträge über Koranstellen und erzählt ihnen Prophetenlegenden.[5]

Bis ungefähr ins X. Jahrhundert begegnen uns die „Musnida's" häufig; das Vorkommen dieses Titels gehört in den Beglaubigungslisten der Handschriften und in den Iǵâzât zu den gewöhnlichsten Erscheinungen.[6] In Aegypten ertheilten bis unmittelbar vor der Eroberung des Landes durch die Osmanen gelehrte Frauen ihre Iǵâzât an Leute, die ihre Vorträge hörten.[7] Unter den gelehrten Mitgliedern der Familie Ẓuhejra finden wir eine Frau Umm al-chejr, um deren Iǵâza i. J. 938 sich ein Mekkabesucher bewirbt.[8]

1) Al-durar al-kâmina (Hschr. oben p. 385) II, fol. 13[b].

2) fol. 100[b]. 3) Voyages d'I. B. I, p. 253.

4) Al-Ḳasṭallânî I, p. 33, vgl. oben p. 227.

5) Al-ʿAbdarî, Al-madchal I, p. 270.

6) z. B. im Asânîd al-muḥaddithîn überaus häufig; nur beispielsweise führe ich an: I, fol. 29[b] Bâj châtûn bint al-ḳâḍî ʿAlâ' al-dîn; II, fol. 11[b] al-musnida al-mukthira al-aṣîla Umm Muḥammed Sâra bint Sirâǵ al-dîn b. ḳâḍî al-ḳuḍât etc. ibid. châtimat al-musnidîn Umm al-faḍl Hâǵar al-Ḳudsijja; I, fol. 74[b] wird die Gattin des Ibn Ḥaǵar al-ʿAskalânî als Tradentin genannt: al-shejcha al-ra'îsa al-aṣîla Umm al-kirâm bint al-ḳâḍî Kerîm al-dîn al-Lachmî. vgl. auch Iǵâze für Koranlesung an eine Frau bei Ahlwardt, Berliner Katalog I, p. 61 nr. 165.

7) Hammer-Purgstall, Literaturgeschichte der Araber I, p. XXIV.

8) Chron. Mekka II, p. XXII.

V.

Gottesurtheile an heiligen Orten.

(Zu p. 314.)

Der muhammedanische Volksglaube verbindet zuweilen merkwürdige Vorstellungen mit bestimmten heiligen Orten. Am meisten Beachtung verdient aus diesem Kreise der Glaube, dass der heilige Ort Urtheil spricht über Leute, deren Charakter zu enthüllen die beschränkte Kenntniss der Menschen nicht im Stande ist. Solche Vorstellungen, welche sich bei den Völkern der verschiedensten Rassen und Religionen finden,[1] hat der Islam wohl zuweilen aus dem ihm vorangegangenen Volksglauben übernommen[2] und mit den Stätten der religiösen Pietät in muhammedanischem Sinne verbunden.

So finden wir mit Bezug auf gewisse geheiligte Stätten den Glauben, dass es nur Leuten von ganz bestimmtem Charakter möglich ist, den Ort zu betreten. Man kennt den Aberglauben, der sich an ein Säulenpaar[3] der ʿAmr-moschee in Alt-Kairo (nächst des nördl. Thores) knüpft; nur Rechtgläubige können durch den Raum zwischen demselben hindurchschlüpfen und viel Volk drängt sich namentlich nach dem Mittagsgottesdienst des letzten Ramaḍânfreitages an die wunderbaren Säulen heran, um die Tugend-

---

1) Man vgl. z. B. den kaschmirischen Volksglauben hinsichtlich des „Steines der Wahrheit" bei Kaschmir, welcher der dortigen Bevölkerung dazu dient, um Wahrheit von Lüge zu unterscheiden. Bei streitigen Fällen verfügen sich die Parteien zu jenem Steine. Der Wahrhaftige springt leicht von der Südseite desselben nach der Nordseite, während dem Lügner dies nicht gelingen kann. Wiener Jahrbücher der Literatur CXII (1845) p. 81.

2) Die Statue des Ammon in Theben diente als Urtheilsorakel gegen den leugnenden Dieb (Pleyte in Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. X (1887) p. 41 ff. Die Venusstatue in Byzanz tritt als Zeugin gegen Ehebrecherinnen auf; sie wurde erst unter Justin I. dem Kuropalaten zerstört, weil dieselbe sogar gegen die vorüberziehende Kaiserin unhöflich war. Theol. Studien u. Kritiken 1888 p. 288.

3) Von Säulen alter Moscheen hat man vielfach die verschiedensten Wunderkräfte erzählt; vgl. Academy 1886 col. 311.

probe abzulegen.[1] Auch die Thür der Ḳubba des Imâm Al-Shâfi'î in der Ḳarâfa öffnet sich nur rechtgläubigen Personen. Beim Grabe des heiligen 'Abd al-Salâm in Tanger befindet sich eine runde Platte aus weissem Marmor, der sogenannte „Stein des Sprunges". Der Wallfahrer, der über diesen Stein mit einem Satze zu springen im Stande ist, wird als Gesegneter Gottes betrachtet; die Gottlosen fallen darauf hin oder berühren ihn mit dem Fusse. In der Nähe befindet sich auch der „Felsen des Fluches der Mutter", eine enge Spalte, welche senkrecht in eine unergründliche Tiefe mündet. Wer durch diese Spalte durchkommt, wird mit besonderen Gnaden bedacht, vor dem Ruchlosen aber schliesst sich der Felsen und er bleibt in demselben gefangen, bis er durch Gebet und mystische Formeln befreit wird; die magersten Ungläubigen können nicht durchziehen, während die Frommen ihre Fettleibigkeit daran nicht hindert.[2] In Nordarabien glaubt das Volk daran, dass in die Höhle, welche die bei Badr gefallenen Genossen Muhammeds birgt und zu welcher bis zum heutigen Tage die Bewohner der Gegend alljährlich einmal pilgern, nur denjenigen Menschen der Zutritt möglich ist, welche frei sind von Sünden und Missethaten, vor Sündern verengt sich der Eingang der Höhle, so dass sie stecken blieben, wenn sie den Eintritt trotz ihres bösen Gewissens wagen würden.[3] An einigen heiligen Stellen bezieht sich das Gottesurtheil auf die eheliche Geburt. Ein solcher Volksaberglaube besteht auch mit Bezug auf den Eingang zur Höhle, in welcher sich Muhammed und Abû Bekr vor den verfolgenden Heiden verbargen (Sure 9: 40); nur Leuten von ehelicher Abstammung ist derselbe zugänglich, er verengt sich von selbst, sobald ihm ein unehelich Geborener naht.[4] Derselbe Glaube knüpft sich an die Höhle der Siebenschläfer bei Baṣrâ, von welcher auch sonst viele Fabeln erzählt werden;[5] auch dort ist eine Spalte, durch welche Aulâd al-zinâ nicht durchschlüpfen können.[6]

---

1) vgl. hierüber und über die in der Nähe des Minbar befindliche Marmorsäule, auf welche das Volk beim Verlassen der Moschee mit Stöcken und Schuhen zu schlagen pflegt, 'Alî Bâshâ Mubârak, Al-chiṭaṭ al-ǵadîda IV, p. 9.

2) Drummond-Hay, Marokko und seine Nomadenstämme (Stuttg. 1846) p. 217. 219.

3) Doughty, Travels in Arabia deserta II, p. 160.

4) Ibn Baṭûṭa I, p. 399.

5) Jâḳût II, p. 805 ff.

6) Ousâma ibn Munḳiḏ, Autobiographie ed. Derenbourg p. 5.

Index.

Abbân b. ʿAbd al-Ḥamîd 101.
Al-ʿAbbâs 108.
ʿAbbâsiden 41 ff. 53. 100. 127.
ʿAbd al-ʿAzîz b. ʿAbdallâh b. Abî Salma al-Mâǵashûn 219.
ʿAbd al-Bâsiṭ 187.
ʿAbdallâh b. ʿAmr b. al-ʿÂṣî 10.
ʿAbdallâh al-Dârimî 71. 147. 258.
ʿAbdallâh b. Lahîʿa s. Ibn Lahîʿa.
ʿAbdallâh b. Masʿûd 4. 24.
ʿAbdallâh b. al-Muʿtazz 55.
ʿAbdallâh b. Mubârak 141.
ʿAbdallâh b. Muḥammed al-Ǵuʿfî 227.
ʿAbdallâh b. ʿOmar 18.
ʿAbdallâh b. Wahb al-Fihrî 220.
ʿAbdallâh b. Zubejr 35.
ʿAbd al-Ġanî al-Ǵammâʿîlî 263.
ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulusî 193. 318. 365.
ʿAbd al-Ḳâdir al-Ǵîlî 289.
ʿAbd al-Karîm al-Samʿânî 185.
ʿAbdalmalik 35. 92.
ʿAbdalmalik b. Ǵurejǵ 211.
ʿAbdalmalik b. Ḥabîb al-Sulamî 190.
ʿAbd al-Muǵîth b. Zuhejr al-Ḥarrî 97, A.
ʿAbd al-Raʾûf al-Munâwî 378.
ʿAbd al-Raḥmân al-Achḍarî 355.
ʿAbd al-Raḥmân b. Châlid 44.
ʿAbd al-Raḥmân b. Harmala al-Aslamî 196.
ʿAbd al-Raḥmân b. Idrîs al-Râzî 272.
ʿAbd al-Raḥmân b. Mahdî 143. 180.
ʿAbda bint Bishr 405.
Aberglaube 337. 356.
ʿAbîd b. Sharija 203.
ʿÂbida al-Medenijja 405.
Al-ablahu 386, A.
Ablasshandel 169.
Abrogation 148.
Abû-l-ʿAbbâs Aḥmed b. Ǵaʿfar al-Chazraǵî 325.
Abû-l-ʿAbbâs Aḥmed b. Maʿadd al-Tuǵîbî 265.
Abû-l-ʿAbbâs al-Nîsâbûrî 261.
Abû ʿAbdallâh Muḥammed b. Mâǵa 249. 263.
Abû ʿAbdallâh b. Manda 180.
Abû ʿAbd al-Raḥmân al-Nasâʾî 249. 252.
Abû Aḥmed al-Ṭabarî 162.
Abû-l-ʿAlâʾ al-Maʿarrî 314. 370. 403.
Abû ʿAlî al-Baṣrî 200.
Abû ʿAmmâr aus Merw 155.
Abû ʿAmr Lâḥiḳ b. al-Ḥusejn al-Ṣudarî 145.
Abû ʿAmr ʿOthmân b. al-Ṣalâḥ 264.
Abû-l-Baḳâʾ 268.
Abû Bakra 96.
Abû-l-barakât Hibet Allâh 376.
Abû-l-barakât al-Nasafî 376.
Abû Bekr 9. 99. 116.
Abû Bekr b. Abî Sabra 189.
Abû Bekr Aḥmed Chaṭîb Baǵdâdî 154. 183. 191. 273.
Abû Bekr al-Chârezmî 60.
Abû Bekr al-Ḥazmî 210. 211.
Abû Bekr b. Muḳsim. 240.
Abû Bekr Muhammed b. ʿOmar al-Tamîmî 200.
Abû Bekr al-Shâshî al-Ḳaffâl 65.
Abû Bekr al-Tartûshî 191.
Abû-l-ehejr al-Iṣfahânî 202.
Abû-l-Chaṭṭâb b. Diḥja 187.

Abû-l-Dardâ' 37. 176.
Abû Dulaf al-Chazraǧî 165.
Abû Dâwûd aus Seǧestân 249. 251.
Abû Ḏarr al-Harawî 190.
Abû-l-faḍl al-Maḳdisî 262.
Abû-l-faraǧ al-Iṣfahânî 190.
Abû Gôsh 322.
Abû Hurejra 3. 4. 49. 126. 182. 195.
Abû-l-hûl (Sphynx) 337.
Abû Ḥajjân 339.
Abû Ḥanîfa 76. 77 f. 89. 149. 167. 207. 254.
Abû-l-Ḥasan al-Râ'î 174.
Abû-l-Ḥasan 'Alî al-Dâraḳuṭnî 257.
Abû-l-Ḥasan b. Sa'îd 268.
Abû-l-Ḥusejn Muḥammed al-Ġassânî 229.
Abû Îsâ Muḥammed al-Tirmiḏî 249. 252. 253. 263.
Abû Isḥâḳ al-Iṣfahânî 261.
Abû Isḥâḳ al-Isfarâ'înî 374. 378.
Abû Isḥâḳ al-Kâzrûnî 311.
Abû Ja'ḳûb 22.
Abû Ja'ḳûb al-ashḳar 313.
Abû Ja'lî b. al-Habbârijja 60.
Abû Jûsuf 12. 67. 77. 207.
Abû Jûsuf Ja'ḳûb 265.
Abû-l-Ḳâsim b. 'Abd al-Wârith al-Shîrâzî 182.
Abû-l-Ḳâsim b. 'Asâkir 200.
Abû Ḳulâba 24.
Abû-l-Lejth al-Samarḳandî 154. 201.
Abû-l-Maḥâsin 323.
Abû-l-Mu'ajjad Muḥammed b. Maḥmûd 230.
Abû Muḥammed al-Ṣarîfînî 182.
Abû Muṣ'ab al-Zuhrî 222.
Abû Muslim 56.
Abû-l-nadâ' 335.
Abû Nu'ejm al-Iṣfahânî 152.
Abû Nuṣejr-stamm 322.
Abû 'Omar b. 'Ât 202.
Abû Sa'd 'Abd al-Raḥmân b. Dost 200.
Abû Turâb-moschee 354.
Abû Ṭâhir al-Sîlafî 191.
Abû Ṭâlib 107.
Abû 'Ubejda 402.
Abû Zejd al-Marwazî 254.
achbâr 4, A.
aḏân 71.
Agada der Juden 137.
aḥdatha 16.
Aḥmed al-Bedawî 289. 310. 338.
Aḥmed b. Ḥanbal 45. 160. 211. 228. 397.
Aḥmed b. Mûsâ al-Ġawâlîḳî 176.
Aḥmed b. Ṣâliḥ 9.
Al-Aḥnaf b. Ḳejs 96.
Al-Aḥwaṣ 7.
'Â'isha 16. 32. 103.
'Â'isha bint Muḥammed 407.
âja 8.
'ajn 7. 8, A.
Al-'Ajâshî 193.
'Ajn al-baḳar 330.
'Akka 353.
'Akk 353.
'Alâ' al-dîn al-Shejchî 270.
Aleppo 330.
Algier 310.
'Alî 15. 107. 112 ff. 115. 118. 131.
'Alî b. Ġa'd 182.
'Alî b. Sulejmân al-Baǧama'wî 150. 193.
'Alîden 14. 29. 33. 35. 46. 91. 92. 100. 118. 303. 330.
'alîdische Legende 331.
'Alîanhänger 14. 35. 356.
Almohaden 22.
Altes Testament 158.
Altägyptisches im Islam 336 f.
Amîn Allâh (als Titel) 55.
Amîna 300.
'Âmir b. Shuraḥîl al-Sha'bî 40. 207.
'Amr b. 'Abdalmalik al-'Itrî 93.
'Amr b. al-'Âṣî 93.
'Amr b. Ḳâ'id al-Uswârî 162.
'Amr b. Shu'ejb 10.
'Amr-moschee 408.
Anachronistische Traditionen 129. 149.
Anas b. Mâlik 20. 32.
Anṣâr 31.
Anthropomorphismen 240.
Apostaten, Gesetze über 215.
Aquae calidae 345.
Al-'Arâ'ish 294.
Al-arba'a 264.
'arḍ 221, A.
Armuth, muhammedanische Ansichten darüber 384.

Arslân 292.
Asad Efendî 112.
Asad b. Kurz 46.
Aṣḥâb 240 f.
Aṣḥâb al-ḥadîth 77.
Aṣḥâb al-ra'j 74 ff.
Ash'ariten 373 f.
Al-A'shâ 283.
Askese 395.
Asmâ' bint Abî Bekr 298.
Asmâ' bint Umejs 9. 10.
Al-Aṣmâ'î 171.
Al-'Assâl 261.
athar 8, A.
âthâr 356.
'Aṭâ' 215.
'Aun b. 'Abdallâh b. 'Utba b. Mas'ûd 90.
aurea media 398.
Al-Auzâ'î 12.
Azharmoschee 178.

Bâb al-Jahûd 330.
Bachtijâr 63.
Baġdâd 312.
Al-Baġawî 263. 270.
Bahâ' al-dîn al-'Âmilî 268.
bajâḍ 237.
Bakî b. Machlad al-Ḳurṭubî 190. 260 f.
Banû 'Abd al-Ashhal 30.
Banû 'Abd Shams 100.
Banû Hâshim 100.
Banû Merwân 99.
Banû-l-Muṭṭalib 100.
Banû Sâsân 165. 362.
Basshâr b. Burd 160. 401.
Baṣra 129. 175.
Baum, der verfluchte 114.
Baumcultus 349 f.
Baummoschee 306 f.
Becher 360.
Becher der Umm Ḥakîm 359.
Beduinenheilige 320 f.
Al-Bejhakî 271.
Al-Bekrî 344.
Bende Nuwâz 315.
Berber 305. 310. ihre Heiligenverehrung 324. Heidnisches in ihrem Islam 344.
Bergspalter 332.
Bêth Gubhrîn 353.
Biblische Geschichte bei den Ḳuṣṣâṣ 167.
bid'a 13, A. 14. 16. 22. 26. 131.
Birk al-ġumâd 177.
Birket al-ḥabl 346.
Al-Buchârî 45. 78, A. 180. 234 f. 239. 254. 313.
Bû Selham 294.
Büchertragendes Lastthier 137.

Ceuta 130.
Al-chabîtha (Medîna) 37.
Chalifen, ihr theokratisches Ansehen 55 ff. die Erblichkeit ihrer Würde 98.
Chalîfat Allâh 61.
Chalîl al-Ṣafadî 173.
Al-Chaṣṣâf 20. 68.
chattâm al-raḥḥâlîn 181.
Al-Chaṭṭâbî 256.
Chaṭîb Baġdâdî s. Abû Bekr Aḥmed Ch. B.
Châlid al-Ḳasrî 45. 46. 88. 381.
Châlid b. Sinân al-'Absî 355.
Châriġiten 389.
chidr 297, A.
Chiḍr 311.
chilâfat al-nubuwwa 31, A.
Chorâsân 71.
Christen 286. 329. 330.
Christenthum 382 ff.
Christliche Legenden in der Tradition 137. 382.
Chronologische Unmöglichkeiten in den Isnâds 144.
chulafâ' al-ġaur oder al-ẓalama 39.
chulafâ' râshidûn 34.
chuṭba 42 f.
Chumm-tradition 115 f.
Correctur der Traditionen 242.

Daġġâl 133. 174.
Daḳîḳa bint Murshid 406.
Damaskus 186. 188. 310.
Darrâs b. Ismâ'îl 129.
dâr al-ḥadîth 187.
Dämonen der Quellen 346.
Degetnûr-Datteln 317.
Al-Demdekî 323.
Drusen 114.

Durejd b. al-Ṣimma al-Chath'amî 170.
Durga-fest 334.
Al-Ḏahabî 173. 273.
ḏauḳ al-muḥaddithîn 152.
ḏâhib al-ḥadîth 144.
ḏikr Allâh 389.
Ḏû-l-ḳarnejn 354.
ḍa'îf 144.

Ehelosigkeit 395.
Eherechtliche Entscheidungen 81. 146.
Eheschliessung 72.
Erbe des Propheten, Tradition darüber 103.
Erblichkeit der prophetischen Würde 104 ff.
Erbrecht 101.
Eulogie bei Erwähnung des Chalifen 55.
Evangelien 158. 382. 384. 386.
Evangelienübersetzung 23.

Fachr al-dîn al-Râzî 23. 113 ff. 375 ff. 399. 403.
farrâr (Flüchtling) 122. 124.
Fâs 129. 130.
Fâṭima 300.
fiḳh 219.
Fiḳh-bücher 208. 212.
Fiḳh-schulen 235.
fî-llâh (in Gott) 392.
firâr min al-fitan 95, A.
fitna s. Revolution.
Formulare 253.
Fosṭâṭ 315.
Frauen, heilige 295, gelehrte 405 ff.
Freudenfeuer beim Brautzug 329.
Fussspuren des Propheten 367.
fuṣûl waġâjât, von Abû-l-'Alâ' 403.

Gebete (Du'â) 252. 255, A.
Genossen 28. 32. 33. s. noch Aṣḥâb.
Gesang 79.
Geschichtsliteratur 204.
Gewährsmänner des Isnâd 140.
Gottesurtheile an heiligen Orten 408.
Gräberbesuch 308. 369.
Griechen 126.
Al-Ġabartî 362.
Ġa'far b. Abî Ṭâlib 9.
Ġa'far b. Nestor al-Rûmî 172.
Ġahġâh 128.
Al-ġanad 315.
ġarat al-sunna alejhi 17.
Al-ġarḥ wa-l-ta'dîl 143. 144. 272.
Ġaushan 332.
Al-ġawwâl 177.
Ġâbir b. 'Abdallâh 10.
Ġâbir al-Ġu'fî 112.
Ġâbir b. Samura 44.
Al-Ġâḥiẓ 43. 120. 162. 164. 206. 233. 386. 399.
Ġâmi'-werk des Tirmiḏî 249.
Ġâmi' Zara' al-nawâ 354.
ġihâd fî sabîl Allâh 389.
Ġubejr b. Muṭ'im 99.
Al-Ġunejd 289.
Ġajâth 69.
ġamaza 144.
Al-Ġazâlî 106. 184. 375.

Haare Muhammeds 364.
Handschriften des Propheten 363.
Harim b. Ḥajjân 161.
Harmonistik in der Tradition 148.
hawâ 131.
Hârûn al-Rashîd 59. 67 f. 71. 100.
Heiligenverehrung 276 ff. bei den Beduinen 319 ff.
Heilige, ihre Anrufung 285. ihre Ruhmredigkeit 288 f. ihre Handschriften 356. unbekannte 353.
Heiligengräber 288. 299. 308.
Heiligenlegenden 353.
Heilige Quellen 346.
Heiligthümer, heidnische, im Islam 308 ff.
Al-hejba 340, A.
Al-Hejtham b. 'Adî 43.
Hibet Allâh b. al-Ḳaṭṭân 60.
Hishâm 39.
Höhle bei Badr 409.
Hühneropfer 348.
ḥadath 14. 22.
ḥaddathanâ 189.
Ḥadîth 3 ff. dessen schriftliche Aufzeichnung 8—11. 194 f.

Ḥadîthliteratur 203 ff.
Ḥadîtherdichtung 34 ff. neue Ansichten in der Form des Ḥadîth 131. Politisches Ḥadîth 88. Ḥadîth mit provinzialem Charakter 175. Ḥadîthe mit ʿalîfeindlicher Tendenz 35. Ḥadîth muʿanʿan 248. Ḥadîth al-ṭejr 116.
Ḥafṣ b. al-Walîd al-Ḥaḍramî 44.
ḥaǵǵ 35. 315 f. nach Jerusalem 35. 43, A.
Ḥaǵǵâǵ b. Jûsuf 30. 32. 39. 88. 89. 94. 381.
Ḥajḍarî 121, A.
Al-Ḥakam 22.
Al-Ḥallâǵ 316.
Ḥamîdijja-moschee 365.
Ḥarîrî 170.
Ḥasan Baṣrî 32.
Al-Ḥasan b. ʿAdî 324.
Al-Ḥasan b. ʿAlî al-Aṣmaʿî 159.
Ḥasan al-Ḥiǵâzî 285.
Al-Ḥasan b. Zijâd al-Luʾluʾî 212, A.
Ḥasanejn-moschee 357.
Al-Ḥâkim, der Fâṭimide 114.
Al-Ḥâkim aus Nîsâbûr 273.
Al-Ḥârith b. Ḥurâth 128.
Ḥiǵâz 35. 36.
Ḥiǵâzenische Schule 79.
ḥikma 204 f.
ḥilf 50, A.
ḥilm 158.
Ḥudejfa b. al-Jamân 127.
Al-Ḥumejdî 245. 270.
Ḥusejn 297. 357.
Al-Ḥuṣrî 268.

Ibâḍa 291.
Ibn ʿAbbâs 29.
Ibn ʿAbd al-Barr 105.
Ibn Abî Ḥâtim 144.
Ibn Aʿhî Râfiʿ 261.
Ibn ʿAdî 142.
Ibn al-Athîr 166. 186.
Ibn ʿAun 44. 45.
Ibn Bakîr al-Baġdâdî 202.
Ibn al-Charrâṭ 262. 270.
Ibn Challikân 191.
Ibn Chaldûn 42. 377.
Ibn Diḥja 185.
Ibn al-Ǵauzî 97. 154. 185. 262. Streitschriften gegen ihn 272.
Ibn Ǵâmiʿ 79.
Ibn Ǵerîr 90.
Ibn Ḥazm 262.
Ibn Ḥibbân 269. 284.
Ibn Ḳutejba 83. 86. 136. 268.
Ibn al-Ḳaṭṭân 136.
Ibn Lahîʿa 131. 176. 196.
Ibn Maskowejhi 399.
Ibn Masʿûd 146.
Ibn Mâlik 239.
Ibn Mejjâda 99.
Ibn al-Muḳaffaʿ 401.
Ibn al-Mulaḳḳin 257.
Ibn al-Naǵǵâr 229.
Ibn ʿOḳda 230.
Ibn ʿOmar 49, 96.
Ibn al-Rîwandî 205.
Ibn Shannabûd 240.
Ibn al-Ṣalâḥ al-Shahrzûrî 187. Bearbeitungen seines Werkes: ʿUlûm al-ḥadîth 187, A.
Ibn Sînâ 372. 399.
Ibn al-Subkî 377.
Ibn Tejmija 271. 370.
Ibrâhîm, Sohn des Propheten 105.
Ibrâhîm b. Adham 293.
Ibrâhîm al-Dasûḳî 289.
Ibrâhîm b. Muḥammed al-Aslamî 220.
Ibrâhîm al-Sanhûrî 185.
Ibrâhîm al-Tejmi 14.
Ibrâhîm b. al-Walîd 38.
ichtilâf al-umma 74.
iǵmâʿ al-ʿumma 85. 97. 102. 139. 214. 256. 284.
iǵâza 188 ff.
iḥjâʾ al-sunna 21.
ʿilal al-ḥadîth 148.
Iljâs der Prophet 273.
ʿilm 176, A.
ʿImâd al-dîn ibn al-Athîr 269.
ʿImâd al-dîn ibn Kathîr 229.
Imâm 54.
imâmat al-fâsiḳ 89, A.
imâtat al-sunna 22.
ʿImrân b. Ḥaṣîn 169.
Indien 172. Islam in I. 333.

Indische Heiligthümer gemeinsam den Hindu's und Muhammedanern 334.
Indische Reliquienverehrung 366.
Insignien der Herrschaft 54.
Intention bei gesetzlichen Fragen 179.
Interpolationen in der Tradition 118 ff. im Texte des Buchârî 245.
Intransigente Muhammedaner 89.
'irâḍ s. 'arḍ.
'Irâḳ 79. 81 f. 164. 176.
irǵâ' 91 ff.
Isḥâḳ b. Râhwejhi 228.
Ismâ'îl b. 'Ajâsh 140.
isnâd 6.
Isnâdkette der zuverlässigsten Form 247.
Isrâ'îlijjât 165. 166.
isti'âḍât 253.
istiska' 312. 381, A.
istitâba 215.
ittiṣâl 248.
Jacob von Vitry 329.
Jaḥjâ b. Abî Hafṣa 41.
Jaḥjâ b. al-Ḥakam al-G[illegible]2.
Jaḥjâ b. Chalid 18.
Jaḥjâ b. Jaḥjâ al-Maṣmûdî 221.
Jaḥjâ b. Mu'âwija 96. 97, A.
Jaḥjâ b. Mu'în 160. 218.
Jaḥjâ al-Munâwî 342.
Jaḥjâ b. Sa'îd 211.
Al-Jâfi'î 377.
Jerusalem 35. 43. 315.
Jezîd b. 'Abd al-Malik 32.
Jezîd b. Abî Ḥabîb 73.
Jezîd II. 39. 103. 381.
Jûnus b. Jûnus al-Shejbânî 288.
Jüdisches Gesetz 69. 82.

Kairo 187. 303. 312.
Kalburga 315.
Kameellast, von Büchern 180, A.
Kanzel 41.
Karâmât al-aulijâ' 373 f.
Karîma al-Marwazijja 405.
Karrâmijja 154.
Katzenvater 338.
Kâhin 283. weibliche 296.
Kefr Nebû 334.
Ketzer 184. — im Isnâd 142, A.
Kitâb 9. 196.
Kitâb Banî Tamîm 205.
Kitâb al-charâǵ 67 f.
Kloster Arba'în 320.
Klöster 300.
Königthum s. al-mulk.
Al-ḳutub al-sitta 258.
Al-kutub al-sab'a al-ḥadîthijja 265.
Kûfa 48.
ḳadaḥa 143.
ḳadar 212, A.
Ḳadariten 238.
Ḳatâda 10.
ḳajjada al-'ilm 198.
Ḳamûnijja 130.
Al-Ḳasṭallânî 240.
ḳaṣî, ein Kleidungsstoff 338, A.
Ḳâḍî 'Ijâḍ 191. 383.
Al-Ḳâdir billâhi 65.
Al-Ḳâhir 58.
ḳâṣṣ 161 ff. Verfügungen gegen sie 164.
Koran, Vorzüge seiner Suren 155. Nachahmungen des K. 401.
Koranfälschung 111.
Koraninterpretation 112.
Koranleser 39.
Koran, alleinige Autorität bei Freigeistern 135.
ḳubbat al-ṣachra 35.
Ḳurejsh 31.

Lalla Gabûsha 352.
Lebîd 7.
lejjin al-ḥadîth 144.
lejsa bi-ḳawî 144.
Lejth b. Sa'd 44. 140.
Leo Africanus 344. 347.
Lesearten mit Tendenz 240.
li'ân 21.
Literatur des Islam 267.
Localpatriotismus in Traditionen 128.
Lokmân 204. 206.
Lucas, Paul 343.

Machâriḳ al-'ilm 143.
Madrasa Ashrafijja, Kâmilijja, Nûrijja 187.

maḷat al-sunna 'alejhi 17.
maġalla 204.
maġḍûb 287 f.
Maġrib 22. 168. 265. 346.
Maġribinische Heilige 295. s. auch Berber.
Maġâzî-Literatur 206.
Al-Mahdî 56. 69. 108.
Makḥûl 19. 33. 212.
Al-Makrîzî 187. 269. 301. 324. 353.
malâḥim 73.
Al-malik al-kâmil Nâṣir al-Dîn 187.
Ma'mar b. Râshid 38.
Al-Ma'mûn 46. 58 ff. 103.
Al-Manṣûr 57. 128. 206.
Manṣûr b. Ḥizâm 171.
Mantel des Propheten 54.
manumissio 179, A.
ma'rifat al-riġâl 144.
mâshâl 3.
mashjacha 185, A.
Al-Mas'ûdî 164.
matn al-ḥadîth 6 ff. 9.
matrûk al-ḥadîth 144.
Mauhûb al-Ġazarî 192.
Maulâ als Vorbeter 30.
Mâlik b. Anas 12. 67. 71. 146. 168. 189. 213 f.
Mâlik b. Ḥuwejrith 29.
Mâ warâ' al-nahr 186.
Märtyrer 89. 387 ff.
Medîna 13. 32. 35. 37. 79. 175. 179. 214. 243.
Medinenser 150.
Meġd al-dîn al-Shîrâzî 173.
Mejmûna 36.
Mekka 35. 36. 301.
Merw 71.
Merwân b. Abî-l-Ġanûb 101.
Merwân b. Abî Ḥafṣa 56.
Mewlânâ Muajjad zâde 268.
Midrâsh 392.
minbar s. Kanzel.
Mischna 209.
Miṣr 175.
Moralische Traditionen 155 f.
Moralphilosophie des Islam 397.
Mose's Grab 355.
Môlidtage der Heiligen 312.
mu'addin 390.
Al-Mu'ammal 101.
mu'ammarûn 170 ff.
Mu'âwija 31. 35. 41. 42. 46. 90. 93, A. 149.
mudallisûn 48.
muġâb al-du'â' 293.
mu'ġiza 363.
Muġîra 32. 35.
Al-Muhallab 44.
Muḥaddithûn 44. 48.
Muḥammed 46.
Muḥammed 'Abd al-Ḥajj 222. 224.
Muḥammed 'Abd al-Ḥakk al-Azdî s. Ibn al-Charrâṭ.
Muḥammed b. 'Abd al-Raḥmân b. Abî Dîb al-'Âmirî 220.
Muḥammed b. Ġa'far al-Adamî 159.
Muḥammed b. al-Ḥasan al-Shejbânî 210. 223.
Muḥammed b. Isḥâk 204.
Muḥammed al-Jûnînî 239.
Muḥammed b. Munâdir 134.
muḥillûn 89.
Muḥjî al-dîn ibn 'Arabî 291.
Muḥriz 311.
Al-Muḳaddasî 267.
mukaddûn 165.
mukawwiz 169.
muḳâm 336.
Muḳâtil b. Sulejmân 206.
al-mulk 31 ff. 53.
mu'minât 299.
munâwala 189.
Al-Muntaṣir 103.
Murġiten 89 ff. 212, A.
mursalât 134.
musâmaḥa 154.
Muscheln im Heidenthum 348.
Musejlima, Maṣḥaf desselben 401, A.
Muslim b. al-Ḥaġġâġ 245. 252.
Musnad 228.
Musnad Abî Ḥanîfa 230.
Musnad Muwaṭṭa' Mâlik 230.
Musnad al-Shâfi'î 229.
Al-musnid 226.
musnid al-dunjâ 227.
Al-musnida 227. 407.
mustamlî 66, A.

Al-Mustaẓhir 65.
muṣannaf 231.
Al-muṣannafât al-ʿashara 265.
Al-Muʿtaḍid 47. 99.
Muʿtaziliten 65. 363 f.
Al-Mutawakkil 57. 101. 103.
Muṭarraf b. ʿAbdallâh 398.
Al-Muṭîʿ 63.
Muwaṭṭaʾ 213 ff. Recensionen dieses Werkes 221 f.
Mûsâ b. ʿOḳba 207.
Mûsâ al-Uswârî 162.
Münze und Chuṭba 63.

Nabî Zer 335.
Nachfolger 28. 32.
Al-Naḍr b. Shumejl 71. 391.
nafl 33.
Al-Nasâʿî 44. 141.
naṣṣ wa-taʿjîn 115.
naṣîf 297, A.
Al-natna (Medîna) 37.
Na[illegible]ali 105. 264.
Nauf b. Faḍâla 163.
Al-Nawawî 105. 154. 187. 258. 264.
nazaka 143, A.
Al-Naẓẓâm 87, A. 98, A.
Nâdirshâh 114.
Nâfiʿ 17. 96.
al-nâkithûn, Bezeichnung der Zubejriden 89.
nâʾim 95.
nâsikât 296, A.
nâṣibî 166.
Nijja-tradition 178.
Normen für die Aufzeichnung der Ḥadîthe 202.
Nôrûzfest 331.
Nuṣejba 296.
nuṣrat al-sunna 47, A.
Nûr al-dîn Zengî 186.

ʿOmar 15. 42. 99. 103. 161.
ʿOmar II. 17. 20. 29. 30. 34. 90. 103. 210 f.
ʿOmar b. al-Mulaḳḳin 269.
Opfer 347.

Ortsnamen als Grund der Entstehung von Legenden 353.
ʿOthmân 35. 90. 99. 119. 122 f.
ʿOthmân b. al-Chaṭṭâb 171.
ʿOthmânî, ʿOthmânijja 119 ff. Dîn al-ʿOthmânijja. Raʾj al-ʿOthmânijja 120. Moschee der ʿOthmânijja 120.
ʿOthmân-korane 364.

Partei-Ḥadîthe 115.
Pâdischâhi-Moschee in Lahore 361.
Perser 323.
Pîr 334.
Philosophen 135. 257.
Pococke 343.
Predigten 154.
Prophetenlehre des Islam 278.
Prophetische Ḥadîthe 125 f.

Qualification der Gewährsmänner der Tradition 142. 151.

Rabîʿa 79.
raffâʿ 156.
Raǵâʾ b. Ḥajwa 43.
Al-rahbânijja 394.
Al-raḥḥâla 177.
Raʾj 131.
Raʾj-leute 228.
Raʾj Mâlik 217.
Rajejne 343.
Ratan b. ʿAbdallâh 172.
Rationalismus und Ḥadîth 134.
Razîn b. Muʿâwija 262.
Rawâfiḍ 118.
Râbiʿâ al-ʿAdawijja 295.
Râwî 8, A.
Rebellen 89 ff.
Redensarten im Ḥadîth den Evangelien entlehnt 387.
Reisen 33.
Reliquienverehrung 356 f.
Reliquien des Propheten 357. 361. 362.
repudium 179, A.
reservatio mentalis 179, A.
Revolution, ihre Verurtheilung in der Tradition 93. 99.

ribâṭ al-Baġdâdijja 301.
Ricaut 112.
Rifâ'a al-Ṭahṭâwî 302.
riġâl 141. 405.
Römisches Recht 75.
Ruḥba 320.

Sabîl Allâh 390.
Sa'd b. 'Ubâda 9.
Säulen, Volksaberglaube hinsichtlich derselben 408.
Safînat al-Ràġib 268.
Sa'îd b. Abî 'Arûba 211 f.
Sa'îd b. al-Musajjib 31. 32.
Sa'îd b. al-Sakan 261.
salaf 21.
Salz in der Speise 391 f.
Samnûn al-Muḥibb 280.
Samura b. Ġundab 10.
Sardinia (Sejdnâjâ) 329.
Schejch Harîdî 343.
Schejch Hilâl 335.
Schejch Ma'shûḳ 335.
Schejch Serâḳ 320.
Schejch Shaṭâ 338.
Shejch Zuwejd 320.
Schlangencultus 343.
Schrift, ihre Vorzüge 199.
Schriftstücke dem Propheten zugeschrieben 50.
Schuh des Propheten 362.
Schuldtilgung durch Heilige 309.
Schultraditionen 149.
Schutzpatrone 310.
Schwarzer Stein in Mekka 369. 370.
Schwert des Abû Ġahl 359.
Schwert des 'Alî 359. 364.
Schwert Ṣamṣâma 358.
Schwur beim Maṣḥaf 255, A.
Al-Sejjid al-Ḥimjarî 91. 122.
Selmân al-Fârisî 37. 353.
Senûsî-Orden 369.
Al-Sha'bî 32. 167. 199. 200.
Shafî' 287.
Shaġarat al-durr 63.
Al-shaġara al-mal'ûna 114.
shahîd s. Märtyrer.
Shahr b. Ḥaushab 44.
Shams al-dîn al-Ḥusejnî 266.
Al-Sha'rânî 290.
Al-Shâfi'î 20. 83. Ḳubba desselben 409.
Shâm 175.
Al-Shejbânî 20. 77.
Shershel in Algier 130.
Al-shibrijjât 165.
Shî'a 65. 103. 110 ff. 356. 357.
shirk 280, A.
Shu'ba 71. 141.
Shuhda 407.
shurûṭ 233, A.
Shurûṭ der Traditionssammlungen 247. 250.
Sîdi Bosgri 315.
sidrat al-nabî 307, A.
Siebenschläfer, Höhle der — 409.
Siegelring 17.
Siloahquelle 36.
Sitta Nefîsa 303.
Sittî Zejnûn 352.
Sîdî 'Abd al-Ḳâdir 317.
Al-Silafî 69.
Sonnenmoschee 331.
Speisegesetze 74.
Spott gegen die Tradition 134. 135.
Stein des Sprunges in Tanger 409.
Steine, Opfer- 330.
Steuereinnehmer 389.
Sufjân al-Thaurî 12. 48. 201.
Sufjân b. 'Ujejna 48.
Al-Suhrawardî 378.
Al-Sujûṭî 267.
Sulejm b. Ḳejs al-Hilâlî 11.
Sulṭân 150, A.
Sunan 249.
sunan al-hudâ 20.
Sunna 11 ff. — und Koran 19.
Sunna des 'Omar 29.
sunnî 119.
Syrer 35. 36. 88.
Syrien 37. — in Traditionen 128.
Ṣabîġ b. 'Isl 82.
Ṣafî al-dîn al-Ḥillî 55.
ṣaḥîfa 9. 195. 205. s. auch Kitâb.
Ṣaḥîḥ des Buchârî 234 ff. 254 f.
Ṣaḥîḥ des Muslim 245 ff.

Ṣaḥîḥân 255. Autorität derselben 256.
ṣalât 29.
Ṣalât-zeiten 22. 30.
ṣâliḥât 299.
Ṣâliḥgräber 328.
ṣâra sunnatan 17.
Ṣarîfûn 182.
Ṣiddîḳ 107.
Ṣûfî's 155.
Ṣûfîfrauen 302.
ṣukûk 233, A.

Ta'arruḳ ('irâkisiren) 217.
tadlîs 48.
tafsîr 206.
Taḳî al-dîn Abû Bekr al-Ḥuṣrî 300.
Tamîm al-Dârî 161.
tarǵama 234 f.
tashajju' 110.
taṣḥîfât 241.
taṣnîf al-aḥâdîth 226.
taṭawwur 293.
Taurât 149.
Tâǵ al-dîn ibn Ḥinna 362.
Tebessa 355.
Textkritik der Traditionssammlungen 239.
Textveränderungen im Koran 243.
Textveränderungen an der Tradition 4, A. 15. 242 ff.
Al-Tha'âlibî 268.
thabt 185.
Thaḳîf-stamm 46. 109.
thiḳa 140.
Titel 60.
Traditionen mit Tendenz 23. 24. 30. mit dynastischer Tendenz 107 ff.
Traditionserklärung, mündliche 197.
Traditionsfälschungen 44.
Traditionskritik 138 f. ihre Gesichtspunkte 147.
Traditionsunterdrückung 45.
Traditionen zur Unterhaltung 159.
Tunis 311.
Turâbijja 121.
Türken 127.
ṭa'ana 143.
Al-Ṭabarânî 227.
Al-Ṭabarî 168.
ṭajj al-arḍ 293, A.
ṭalab al-'ilm 176.
ṭalab al-shahâda 388.
Ṭanta-wallfahrt 338.
ṭawâf 35.
ṭawwâf al-'aḳâlîm 177.
Al-Ṭirimmâḥ 40.

'Ubejd b. Ǵurejǵ 18.
'Umâra b. Zijâd 10.
Umdeutung alter Ueberlieferungen 325.
Umejjaden 28 ff. 37. 41. 80 ff. 99. 203. 381.
Umejjadische Tendenztraditionen 45.
Umm al-chejr 407.
Umm Wahb 298.
Umm Zejnab Fâṭima 301.
Ummahât, Archetypen des Ṣaḥîḥ 239.
al-ummahât al-chams 265.
Al-'umrâ 80.
Unterricht 181. 182.
'Urwa b. Udejna 141.
'Urwa b. al-Zubejr 20.
'Uzza-cultus 328.

Vaterunser im Ḥadîth 386.
Verträge des Propheten 50, A.
Volkssagen und Volksaberglaube in der Tradition 135.

Wahhâbismus 23. 369.
waḥj 7, A.
walî 286.
Walî al-dîn Abû 'Abdallâh 265.
Walî al-dîn al-Tabrîzî 270.
Al-Walîd 41. 109.
Al-Walîd II. 37. 59.
Walîd b. Bekr al-Ǵamrî 190.
waṣî 118.
wathâ'iḳ 233, A.
Weltuntergang 339.
Wettfliegen der Tauben 69.
Wettrennen 70, A.
Wiederbelebung der Sunna 68. s. auch ihjâ' al-sunna.

Wiederverheirathung der Wittwen 333.
Wunder 9. — des Propheten 382 f.
Wunderlegenden 292 ff.

za'ama 52.
Zakarijjâ al-Sâġî 256.
zakât al-fiṭr 29.
Zakî al-dîn al-Mundirî 271.
Al-Zamachsharî 191. 403.
Zejnab bint Aḥmed 407.
Zejnab bint al-Sha'rî 406.
Zemzembrunnen 36.
Zemzemwasser 273.
Zijâd b. Abîhi 91.
Zijâd al-a'ġam 41, A.
Zijâd b. Ġârija al-Tamîmî 33.
zijâra 314.
Zijârâtliteratur 318.
ẓill Allâhi fî-l-arḍ 61.
Zuhejr b. Ġanâb 170.
Al-Zuhrî 20. 35. 38. 195. 210.

Berichtigungen und Nachträge.

p. 8 Anm. 2. Zu beachten: mutûn al-shi'r, Aġ. VIII, p. 102, 4 v. u. — p. 19, 4 v. u. deren l. dessen. — p. 21, 3 v. u. des l. dem. — p. 24, 5 l. waṣharru. — p. 36. Für die hier behandelten Berichte ist jetzt Gildemeister's Abhandlung „Die arabischen Nachrichten zur Geschichte der Harambauten" ZDPV. 1890 Heft 1 zu vergleichen. — p. 42 ult. nach „Chuṭba" sind die Worte „am ʿÎd" ausgefallen. — p. 43 Anm. 1 l. Faraġ. — p. 46, 4 st. Thaḳaf l. Thaḳîf. — p. 51 Anm. 4. Vgl. noch den Ausspruch: „al-za'm zâmilat al-kaḍib", Chiz. adab IV, p. 4, wo ein Excurs über za'ama und dessen verschiedenartige Anwendung. — p. 65, 2 st. Verhältnisse l. Zustände. — p. 66 Anm. 2 Ṣalâḥ. — p. 85 penult. konnten. — p. 91, 3 v. u. ġejru. — p. 113, 20 bezieht. — p. 127 Anm. 2 Kâbul (vgl. zu dieser Stelle auch Nâb. 21: 30). — p. 132, 17 und Anm. 5 faljatabawwa'. — p. 143 Anm. 2 muchraġ. — p. 150 Anm. 2 al-ibl. — p. 157 Anm. 8 st. bil l. lil. — p. 195, 26 bei anderer. — p. 205, 3 v. u. ḥukamâ'. — ibid. Anm. 5 Weisheitsspruch, welcher. — p. 236, 10 Targama. — p. 239, 1 ummahât. — p. 281, 1 Heroen. — p. 288, 18 angesuchte. — p. 297, 14 st. des l. der. — p. 300, 7 st. der- l. den-. — p. 330, 8 v. u. zu streichen: „und Ueberlieferungen". — p. 341, 4 v. u. Ṭanta. — p. 393, 7 könnte auch übersetzt werden: „in Gott Unterredungen pflegen, i. G. einander besuchen".

Zum I. Theil. p. 46, 17 ist die Erklärung der Zuhejr-stelle nach dem Commentare des A'lam ed. Landberg p. 132, 13 zu berichtigen. — p. 154, 20 rukûb al-numûr ist die Benutzung von Leopardenfellen als Sattel. — p. 220 Anm. 2 st. 00 l. 3. — p. 244 Anm. 1, 251 Anm. 4: Al-Muthaḳḳib (al-'Abdî). — p. 248 Anm. 1, der Vers steht Dîwân ed. Huber 21: 1—4. — p. 264 ult. l. nasîtu, nusîtu. Vgl. auch die Berichtigungen Nöldeke's WZKM. III, p. 102, 3 v. u. und ff.

Halle a. S., Buchdruckerei des Waisenhauses.

Verlag von **Max Niemeyer** in Halle a. S.

An-Nahhâ's Commentar
zu
Mu'allaqa des Imruul-Quais.
Nach der Leidener und Berliner Handschrift
herausgegeben von **E. Frenkel.**
1876. ℳ 4,00.

Die hebräische Präposition
ʿAl (עַל)
Mit einem Register der behandelten alttestamentlichen Stellen
von
M. Budie.
1882. ℳ 2,40.

Die hebräische Präposition Lamed
von
Fr. Giesebrecht.
ℳ 4,00.

Der Tractat Taanit des babylonischen Talmud.
Zum ersten Male ins Deutsche übertragen
mit steter Rücksichtnahme auf
Talmud Jeruschalmi, Midrasch Babbot, Tanchuma, Pesikta de Rab Kahana, Midrasch Tillim, Abot de R. Nathan, Pirke de R. Elieser, Scheiltot de Rab Achai Gaon, Sifra, Sifri und Mechilt
von
O. Straschun.
Mit einem Vorworte von A. Wünsche.
1883. ℳ 6,00.

Abhandlungen
zur
Geschichte des Orients im Altertum.
(Der assyrische Eponymen Kanon — die Chronologie der beiden hebräischen Königsreihen — die ägyptischen Apokatastasenjahre)
von
Heinr. Brandes.
1874. ℳ 4,00.

Halle a. S., Buchdruckerei des Waisenhauses.

00045994

Digitized with financial assistance from
Hermès India
a project facilitated by the Rotary Club of Bombay

on 10 August, 2018